kitabweb-2013.forumsmaroc.com

د: يونس لوليدي

الأسطورة

بين

الثقافة الغربية و الثقافة الإسلامية

* الأسطورة بين الثقافة الغربية و الثقافة الإسلامية .
* تاليف : الدكتور لوليدي يونس .
* الطبعة الأولى : 1996 .
* جميع الحقوق محفوظة .
* إنجاز الغلاف : ناجي الأمجد .
* الإيداع القانوني : 1175 \ 96 .
* رد مك : 8 - 0 - 1739 - 9981 .
* مطبعة :انفو برانت - 12 شارع القادسية فاس - الهاتف 26 17 64 .

د. لوليدي يونس

الأسطورة

بين

الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية

الأساطير تعصرنا من كل جانب ، إنها
تصلح لكل شيء ، إنها تفسر كل شيء .

Balzac

تقديـــم .

قد يتساءل البعض : لماذا الحديث عن الأسطورة ؟ ولماذا تخصيص كتاب بأكمله للحديث عنها ؟ ألم تدرس الأسطورة بما فيه الكفاية ؟ أليس في الدراسات الغربية ، عن الأسطورة ، ما يغنينا ، نحن العرب ، عن الخوض في هذا الباب ؟ الحقيقة ، أن حديثي عن الأسطورة راجع الى عاملين أساسيين هما :

1 – ما يشوب استعمال مصطلح أسطورة ، في العالم العربي ، من لبس وسوء فهم ، نظرا لعدم تبلور مفهوم هذا المصطلح في اللغة العربية بالمعنى الأنثربولوجي الحديث. أضف الى ذلك الخلط الذي يقع بين الأسطورة والأنواع الحكائية الأخرى ، عند بعض المبدعين والنقاد العرب على حد سواء.

2 – عدم صلاحية مصطلح أسطورة بمفهومه العربي الموجود في أغلب المعاجم العربية كمقابل لمصطلح " Mythe " .

وهكذا عند تتبعنا لمصطلح أسطورة في مختلف المعاجم العربية ومصطلح " Mythe " في المعاجم الغربية ، نضع أيدينا على الحجم الحقيقي للمسافة التي تفصل الثقافة العربية عن الثقافة الغربية في هذا المجال.

جاء في « لسان العرب » : مادة سطر : « والأساطير : الأباطيل ، والأساطير أحاديث لا نظام لها. »[1]

وجاء في « تاج العروس من جواهر القاموس » للزبيدي : « الأساطير : الأباطيل والأكاذيب والأحاديث لا نظام لها. (...) ويقال : سطر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل ونمقها. »[2]

وجاء في « الصحاح » للجوهري : « الأساطير : الأباطيل . »[3]

وجاء في « النهاية في غريب الحديث والأثر » لابن الأثير : « يقال سطر فلان على

فلان : إذا زخرف له الأقاويل وفقها ، وتلك الأقاويل الأساطير. » [4]

ونجد في « أساس البلاغة » للزمخشري مايلي : «وهذه أسطورة من أساطير الأولين: مما سطروا من أعاجيب أحاديثهم. » [5]

وجاء في « الفائق في غريب الحديث » للزمخشري أيضا : « يقال : سطر فلان على فلان : إذا زخرف له الأقاويل وفقها ، كما ينمق الكاتب ما يخطه. وتلك الأقاويل الأساطير »[6]

وورد في « المعجم الوسيط » لمجمع اللغة العربية مايلي : « الأساطير الأباطيل والأحاديث العجيبة. » [7]

ونجد في « معجم ألفاظ القرآن الكريم » لمجمع اللغة العربية التعريف التالي : «الأساطير وهي الأحاديث لا نظام لها ، أو الأباطيل. » [8]

وجاء في « معجم الألفاظ والأعلام القرآنية » لمحمد اسماعيل ابراهيم : « والأساطير جمع أسطورة وأسطارة. وهي الأحاديث الباطلة. وأساطير الأولين ما سطروه من أعاجيب حديثهم وترهاتهم التي لا صحة لها. » [9]

وهكذا يمكن الخروج من هذه التعاريف بملاحظتين أساسيتين هما:

1 - كل المعاجم العربية القديمة ، على اختلاف أنواعها ، ترى أن الأساطير هي الأباطيل والأكاذيب والأحاديث لا نظام لها ، باستثناء الزمخشري في « أساس البلاغة » الذي يرى أن الأسطورة هي « الأحاديث العجيبة. »

2 - لا فرق في هذه التعاريف بين المعاجم العربية القديمة والمتأخرة. ومعنى ذلك أن المعاجم العربية المتأخرة لم تسع الى بلورة مفهوم الأسطورة في اللغة العربية ، ولعل ذلك راجع الى انقطاع العرب عن الإسهام الفعال في تطوير العلوم الإنسانية الحديثة.

هذا فيما يتعلق بمصطلح « أسطورة » في المعاجم العربية. أما إذا بحثنا عن مصطلح " Mythe " - الذي يترجم عادة بأسطورة - في معجم مثل " Le grand Larousse " ، فإننا سنجد التعاريف التالية :

1 - الأسطورة " Mythe " : تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي ، ولكن تدخل الخيال الشعبي أو التراث قد غير الى حد كبير من صفته الواقعية (باتجاه التضخيم طبعا) .

2 - عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية.

3 - تقديم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية في الماضي.

4 - صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما ، وتقوم بوظيفة النابض لعملها.

5 - تصور تبسيطي ومشوه قليلا أو كثيرا ، لواقعة ما (حادثة ، فكرة ، عاطفة) معترف بها من قبل أعضاء الجماعة والتي تشرط آراءهم وأعمالهم.

6 - ما هو خيالي صرف وعار عن كل حقيقة.

ولعل هذا التعريف الأخير هو التعريف الوحيد الذي يطابق التعريف العربي. إلا أن كليهما يبتعد عن التعريف الأنثربولوجي الحديث الذي يرى أن كل أسطورة تحتوي على جزء ولو ضعيف من الحقيقة التي ينميها الخيال فيما بعد ويضخمها.

وهكذا فالفرق شاسع بين مصطلح « أسطورة » ، بمفهومه العربي ، ومصطلح " Mythe " ، بمفهومه الغربي. ولقد تنبه محمد أركون الى ذلك حيث يقول : « لم نوفق بعد الى إيجاد مصطلحات وافية سليمة للدلالة الفكرية الكاملة على مفهومات من مثل :

" Mythe , tradition , orthodoxie , spiritualité , théologal , existential , problème de " إلخ ... Dieu , Laïcité , critique

ولا يعني ذلك أبدا أن اللغة العربية غير قادرة على تأدية المعاني التابعة لتلك المفهومات ، وإنما يعني أنها كسائر اللغات لها تاريخها الخاص ، أي منظومتها الخاصة من الدلالات الحافة المرتبطة بالنزعات الإيديولوجية بين القوى الإجتماعية ، وأنها بحاجة الى تطوير وتجديد. » (10)

ولعل هذا ما جعل أركون يميل في البداية الى ترجمة كلمة " Mythe "

الفرنسية كما هي ، أي « ميث » ، الى اللغة العربية ، خوفا من أن يؤدي استخدام كلمة أسطورة الى اللبس وسوء الفهم. وبالفعل ، هذا ما وقع. فعندما قام عادل العوا بترجمة كتاب أركون « الفكر العربي » [11] صرخ وندد مجموعة من العلماء بعد قراءتهم لترجمة هذه الجملة " Le coran est un discours de structure mythique " أي : « القرآن خطاب أسطوري البنية. »

وكما يؤكد ذلك أركون نفسه ، فإن الترجمة صحيحة وسليمة لغويا ، إلا أن مفهومات « خطاب » و « أسطورة » و « بنية » لم يفكر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر. [12]

ولا أخفي أنني كنت ، أيضا أميل ، في الأول ، الى البحث عن بديل لمصطلح «أسطورة » ، يكون قادرا على حمل المفهوم الأنثربولوجي الحديث لمصطلح " Mythe " ولكني تنبهت بعد ذلك الى أنه سيكون من المفيد البحث عن مفهوم جديد لمصطلح «أسطورة» لا عن بديل له. فحتى مصطلح " Mythe " نفسه عرف عدة دلالات ، منذ عهد الإغريق الى يومنا هذا ، دون أن يتغير هو كمصطلح. فكلما تطورت مختلف العلوم الإنسانية (فلسفة وعلم نفس وعلم اجتماع وانثربولوجيا وإثنولوجيا وعلوم اللغة إلخ ...) إلا وتطور مفهوم " Mythe " وصار يحمل أبعادا جديدة . فلما لا نستفيد نحن العرب، من هذه العلوم الإنسانية ، ونسعى الى جعل مصطلح « أسطورة » يحمل مفهوما جديدا يتماشى مع ما وصلت إليه أحدث الأبحاث والدراسات ؟ لاشك أن ذلك لن يكون أمرا سهلا ، ولكن هذا ليس سببا لكي لا أحاول. ولعل ما يجعل الأمر صعبا هو أن النظريات الخاصة بالأسطورة " Mythe " مازالت موضع خلاف كبير. إذ يعرض علينا كل مذهب إجابة مختلفة ، وتتعارض بعض الإجابات مع بعضها تعارضا كبيرا. إن علماء الأجناس ، وعلماء الإجتماع والفلاسفة وعلماء الأديان ومؤرخي الأديان والأفكار وعلماء اللغة كل هؤلاء وآخرون اهتموا بالأسطورة " Mythe " ، إلا أنه على الرغم من ذلك يبقى مفهوم « الأسطورة» غير واضح تماما . وكما يرى (غاستون باشلار) Gaston Bachelard فإن مجال الأساطير ينفتح أمام الأبحاث الأكثر تنوعا والعقول الأكثر اختلافا ، فتستجيب الأسطورة بذلك لكل الفلسفات والمذاهب. ولعل هذا ما جعله يقول : « هل أنت مؤرخ عقلاني ؟ ستجد

في الأسطورة الحكاية المزدحمة بالسلالات المشهورة. ألا يوجد في الأساطير ملوك ومملكات ؟ (...) هل أنت عالم لسانيات ؟ إن الكلمات تقول كل شيء ، فالحكايات تتكون حول نطق محرف لكلمة ما ، وهاهو ذا إلـه جديد ، إن « الأولب » نحو ينظم وظائف الآلهة. وإذا قطع الأبطال حدودا لسانية ، تغيرت طباعهم ومميزاتهم قليلا (...) هل أنت عالم اجتماع؟ في الأسطورة يظهر وسط اجتماعي ، وسط نصفه حقيقي ونصفه مثالي ، وسط بدائي ، حيث القائد هو إلـه مباشرة. » (13)

الفصل الأول :

الأسطورة في الغرب : إشكالية المفهوم

إنه ليس من السهل إيجاد تعريف للأسطورة يمكن أن يقبله كل العلماء ، ويفهمه ، في الوقت نفسه ، غير المتخصصين. وحتى وإن كان (كلود ليفي- شتراوس) - Claude Levi Strauss يؤكد أن الأسطورة « ينظر إليها كأسطورة من طرف كل قارئ في العالم بأسره »[14] فإن هذا التأكيد يجب أن ينظر إليه بحذر شديد ، لأن المتخصصين هم أبعد ما يكونون عن الإتفاق حول طبيعة ووظيفة الأسطورة . صحيح أن للأسطورة طابعها المميز عن الشعر والخرافة والحكاية ، كما يلاحظ ذلك كلود ليفي - شتراوس نفسه : « جوهر الأسطورة لا يوجد لا في الأسلوب ، ولا في طريقة السرد ولا في التركيب ، ولكن في الحكاية التي تحكيها هذه الأسطورة ».[15] ولكن على الرغم من ذلك فإنه ليس من السهل العثور على تعريف واحد للأسطورة قادر على تغطية كل أنواع ووظائف الأسطورة في كل المجتمعات القديمة. ذلك لأن الأسطورة ، كما يقول (ميرسيا إلياد) Mircea Eliade : « واقع ثقافي مركب جدا ، يمكن تناوله وتأويله من وجهات نظر متعددة ومتكاملة ».[16] وأسوق فيمايلي، على سبيل المثال لا الحصر ، مجموعة من التعاريف المتعلقة بالأسطورة ، والمستمدة من مدارس ومذاهب مختلفة ، تبين الى أي حد يصعب العثور على تعريف واحد ومتكامل للأسطورة ، وتبين ، في الوقت نفسه ، غنى الأسطورة مادام كل مذهب قد رأى فيها تأويلا خاصا ، ومادام المبدعون على اختلاف وسائلهم الإبداعية قد وجدوا فيها مادة خصبة لإبداعاتهم.

- I - تعاريف الأسطورة : " Mythe " :

* يرى (ألكسندر كراب) Alexandre Krappe أن مصطلح أسطورة يعني : «حكاية تلعب فيها الآلهة (بالمعنى الواسع للكلمة) دورا أو عدة أدوار. »[17]

* يقول (بول ريكور) Paul Ricœur إن الأسطورة : « ليست تفسيرا خاطئا عن طريق الصور والخرافات ، ولكنها حكاية تقليدية تتعلق بأحداث وقعت في الزمن الأول ، ومخصصة لتأسيس الفعل الشعائري (...) وبشكل عام ، تأسيس كل أشكال الفعل والفكر اللذين من خلالهما يفهم الإنسان داخل عالمه. »[18]

* ويرى (برونسلاف مالينوفسكي) Bronislaw Malinowski أن الأسطورة

«ليست فقط حكاية ولكنها واقع معيش. إنها لا تنتمي الى الخيال الذي يلهم الرواية الحديثة. إنها حدث وقع في فترة قديمة جدا ، ولايزال يمارس تأثيره على العالم وعلى المصائر البشرية. إنها تمثل بالنسبة للبدائي ما تمثله حكايات الخلق في التوراة (...) بالنسبة للمسيحي.»[19]

* ويرى (فرانك فورت) Frank fort أن الأساطير « ليست إلا معطفا - أختير بدقة - للفكر المجرد.»[20]

* أما (فريديرك ماكس - موليير) Frédéric Max - Müller فيرى أن الأساطير هي « الظل المظلم الذي تلقيه اللغة على الفكر.»[21]

* يقول (لوسيان ليفي - برول) Lucien Levy - Brühl إن الأساطير « نتاج عقلية بدائية ، تظهر عندما تحاول هذه العقلية تحقيق مشاركة لم تعد فورية ، وعندما تلتجئ الى الوسطاء ، والى وسائل معينة لتحقيق علاقة لم تعد معيشة.»[22]

* ويرى (فان ديرلاو) Van Der Leeuw أن الأسطورة « شكل أساسي للتوجه ، وشكل أساسي للفكر ، بل أكثر من ذلك ، إنها شكل للحياة.»[23]

* ويؤكد (موريس لينهاردت) Maurice Leenhardt من جهته أن الأسطورة تشكل « عنصرا بدائيا وبنيويا للعقل (...) إنها الكلام ، والصورة ، والحركة التي تحصر الحدث في قلب الإنسان - الحساس كطفل - قبل أن يصبح هذا الحدث حكاية محددة.»[24]

* أما (ماري ديلكور) Marie Delcourt فترى أن الأسطورة حكاية تبرر ممارسة ما. وكثيرا ما تندثر الممارسة وتظل الحكاية. ففي « المعتقدات الشعبية تزداد الحركة الخيالية مع تدني العقيدة. فيتم تبرير ممارسة ما بواسطة حكاية ، انطلاقا من الوقت الذي يكون فيه العقل متحررا - بما فيه الكفاية - لكي يتساءل عن هذه الممارسة ويقدر أنها في حاجة الى تفسير. حينئذ يمكن أن نتصور اليوم الذي ستندثر فيه تلك الممارسة نفسها ، في حين سنظل نتذكر الحكاية التي ستصبح خالدة ، إذا ما صادفها الحظ وحكيت من طرف شاعر كبير.»[25]

* ويذهب (شيلينغ) Schelling الى أن الأسطورة « نتاج مسار - مستقل - للفكر والإرادة. لقد كانت بالنسبة للوعي الذي يتحملها ، ثمرة واقع لا يقبل الجدل ولا يمكن

نقضه. إن الشعوب والأفراد ليسوا إلا أدوات لهذا المسار الذي يتجاوز أفقهم ، والذي يخدمونه دون أن يفهموه. » (26)

* في حين يرى (مارسيل غرييول) Marcel Griaule أن القناع والتمثال ، والرسم الصخري ، كلها تجسيدات أسطورية. أما الأسطورة فهي « تتحرك داخل الزمن الأصلي، والأبدي والثابت ، والحالي في الوقت نفسه. والأسطورة من جهة أخرى موضوع عقيدة. وينتج عن ذلك أن النحت والرسم يجب أن يظلا - ولو نظريا على الأقل - ثابتين. وهذه الميزة تدخل في معنى المحافظة. ان القيمة الجمالية للأداة الدينية ، تكمن بالدرجة الأولى - في أعين المستعملين - في ثباتها. » (27)

* ويرى (بروهيي) Brehier أن الإنسان عارض الكون - الذي يتجزأ الى عناصر قارة وأبدية - يكون يمكن لقدر الإنسان أن يتحرك فيه ، وله فعلا حكاية. هذا الكون ، هو عالم الأسطورة. « الأسطورة إذن لها علاقة أساسية بالزمن ، إنها مفهوم تاريخي للأشياء. » ويضيف قائلا : إن « الأسطورة حلم ، إنها تمديد للتجربة في الماضي وفي المستقبل الذي لا يوجد إلا في الخيال. » (28)

* أما (ميرسيا إلياد) Micea Eliade فإنه يرى أن « الأسطورة تحكي حكاية قدسية ، إنها تحكي حدثا وقع في الزمن الأول ، زمن « البدايات » الخارق. وبعبارة أخرى الأسطورة تحكي - بفضل منجزات الكائنات الخارقة - كيف أن واقعا ما جاء الى الوجود ، سواء كان واقعا كليا : الكون ، أو مجرد جزء : جزيرة أو نوع نباتي أو تصرف إنساني أو مؤسسة. إنها دائما حكاية « خلق » ، تحمل إلينا كيف حدث شيء ما أو كيف بدأ وجوده ، والأسطورة لا تتحدث إلا عن ما حدث فعلا (...) وشخصيات الأساطير كائنات خارقة ، معروفة ، على الخصوص ، بما فعلته في زمن « البدايات ». (29)

* ويرى (إيريك فروم) Erich Fromm أن الأساطير تشبه ، من حيث الشكل والمضمون ، الأحلام : « فنحن ، الذين ، في حياة اليقظة ، نجد هذه الأساطير غريبة وبعيدة ، لنا القدرة ، في حياة النوم ، على خلق هذه الإنتاجات الشبيهة بالأساطير. وفي الأساطير تقع أحداث مأساوية لا يمكن تحقيقها في عالم تتحكم في دفته قوى المكان والزمان (...)

بطبيعة الحال شعوب مختلفة خلقت أساطير مختلفة ، تماما كما أن أشخاصا مختلفين يحلمون أحلاما مختلفة. لكن بغض النظر عن هذه الفروقات فالأساطير والأحلام تمتلك ميزة مشتركة : وهي أن كلا منهما مكتوب « بلغة واحدة هي اللغة الرمزية. » (30)

* ويذهب (جورج غوسدورف) Georges Gusdorf الى أنه بالنسبة الى إنسان عصر الأساطير ، الأسطورة لا تعتبر أسطورة « وإنما هي الحقيقة نفسها. ذلك لأنها ، ترتبط بالمعرفة الأولى التي اكتسبها الإنسان عن نفسه وعن محيطه بل أكثر من ذلك ، إنها بنية هذه المعرفة . فالإنسان البدائي ليست له صورتان عن العالم : إحداهما « موضوعية » ، حقيقية والأخرى « أسطورية » ، وإنما هناك قراءة واحدة للطبيعة. » (31)

* ويرى (فلاديمير غريغورييف) Vladimir Grigorieff أن « الأسطورة سرد «قدسي » : إذن رمزي. أو بعبارة أخرى هي حكاية مروية ، ولكنها حكاية « قدسية » ، رمزية ، أي « تجمع » دالا بمدلول. ولكنه ليس أي مدلول ، إنه مدلول « قدسي ». (32)

* ويتبنى (مارسيل ديتيان) Marcel Detienne رأيا آخر حيث يقول إن الأسطورة « استعمال من الدرجة الثانية للغة ، إنها ليست فقط حكاية تحمل دلالة لسانية عادية ، وإنما هي موجودة في اللغة ، وفي الوقت نفسه فوق اللغة العادية. » (33)

* أما (جلبير دوران) Gilbert Durand فيرى أن « الأسطورة تطرح مجموعة من الأسئلة التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها » ويضيف أن (كانط) Kant قد صنف هذه الأسئلة ضمن الأنظمة ذات الأجوبة « التناقضية. » ومن بين الأسئلة التي تطرحها الأسطورة : من أين أتينا ؟ ما هو مصيرنا بعد الموت ؟ لماذا العالم ونظام العالم ؟ لماذا المعاناة ؟ إلخ ... (34)

* ويقول (جورج بلاندي) Georges Balandier إن « الأسطورة تتحدث ، في لغتها الخاصة ، عن اللبس المجتمعي ، وعن الإحتمالية التي تسمه. إنها تنتج عن ذبذبة ضرورية بين الوفاق والمواجهة ، وبين النظام والفوضى. » (35)

* ويرى (لوك بونوا) Luc Benoist أن الأسطورة « تعرض نفسها كنموذج منطقي للفعل ، وللرغبة أو للروحانية ، والأهداف المتبعة لهذا الفعل ، تسمح بتمييز الطرق

الثلاثة للتحقيق الميتافيزيقي ، وهي : الفعل والحب والمعرفة. » (36)

من خلال هذه التعريفات التي سقتها والتي لا تشكل إلا جزءا من مجموع الدراسات والأبحاث المتعلقة بالأسطورة يتضح أن الأسطورة ذات دلالات متعددة. إنها ، بالنسبة للإنسان البدائي ، دين وعلم وفن وفلسفة. إنها مجموع الحكمة التي اكتسبها وصاغها في قالب سردي يتحدث عن الخلق ، والموت ، والبعث. وفي هذه الأساطير نجد الكائنات الخارقة والعجيبة ، التي هي مزيج في الوقت نفسه من الألوهية ، والإنسانية ، والحيوانية. كما أننا نجد الإنسان في مواجهة مع الطبيعة كالأنهار ، والجبال ، والبحار ، والأشجار ... فكل هذه العناصر لم تعد مجرد أشكال مادية ، وإنما صارت لها أرواح. فمن خلال التعريفات السالفة الذكر ، تظهر الأسطورة كأنها الدائرة الأساسية التي تنطلق منها الفلسفات ، والعلوم ، والصناعات ، والفنون ، والأحلام ، والممارسات الإجتماعية والشعائرية عند إنسان الحضارات القديمة. وإذا كان بعض الباحثين يرى أن الأسطورة مرض لغوي ، وخيال جامح ، وحكايات لا تصدق ، فإن البعض الآخر يرى أنها لا تخرج عن الواقع ، وإنما تقوم داخله ، حيث تكون مجموعة قواعد تضبط الفكر والعمل. وبذلك لا يمكن التفريق بين الأسطورة والعالم ، ولا يمكن عزل أحدهما عن الآخر ، لأن الأمر لا يتعلق بقراءة بسيطة للطبيعة وللعالم ، وإنما يتعلق بفهم الإنسان لنفسه داخل هذه الطبيعة ، وهذا العالم. والأسطورة إذ تعطي فكرة عن نظام العالم ، فإنها في الوقت نفسه تعطي فكرة عن مكان الإنسان داخل العالم.

وإذا كان بعض الباحثين يرى أن الأسطورة مجرد « خرافة » ، أو « اختراع » ، أو «خيال » ، فإن البعض الآخر يفهمها كما كانت تفهم في المجتمعات البدائية : أي حكاية «حقيقية » ، و « قدسية » ، وذات دلالة.

في الأسطورة لا يحكم الآلهة والبشر وحدهم العالم ، وإنما يشاركهم في الحكم الحيوان، والنبات ، والماء ، حيث يلعب كل واحد دوره داخل الكون ، وداخل هذه الحكاية التي تنقل إلينا الحوار القائم بين الأحياء وبين سر الحياة الأساسي. هذا السر الذي لن تسمح أية معرفة عقلانية بتوضيحه ، والذي تظهر تجسيداته الأساسية في : الميلاد ، والحلم ، والحب ، والموت.

وهكذا ، إذا كانت الفلسفة ترى أن الأساطير تستمد مادتها من الصور والرموز ، ومن

الحلم والذاكرة ، وتعكس محيطا اجتماعيا ودينيا ، وأن لها لغتها الخاصة ورسالتها المتميزة ، وأن جوهرها يحمل « قولا » لا ينفذ عن أصل ونهاية الإنسان ، فإن علم النفس يرى أن الأساطير تبحث في الخوف من أسرار الطبيعة وأسرار الجنس. هذا الخوف الذي يهاجم العقل البشري ، فتأتي الأساطير لتسكين مخاوف الإنسان أمام المجهول. وخلق الأساطير يساعد على حصول المرء على اللذة من أعماله ورغباته وأفكاره المقدر لها أن تصد وتكبث. كما أن الأساطير تساعد أيضا على إنكار وإبطال تأثيرات الإختيارات المؤلمة التي يفرضها الواقع على الإنسان. ويرى علم النفس كذلك أنه على الرغم من أن الأسطورة والحلم يشتركان في كثير من الصفات ، فإنهما لا يتماثلان ، لأن الأسطورة تشغل مركزا وسطا بين الحلم واليقظة. إنها تشبه الى حدما أحلام اليقظة. وإذا كان علم اللغة يرى أن الأسطورة « مرض لغوي » ، وحالة مرضية تصيب العقل البشري نتيجة اعتماده على الإستعارات ، وأن هذا المرض اللغوي أدى الى أن تكون للشيء الواحد أسماء متعددة ، كما أن الإسم الواحد كثيرا ما يطلق على أشياء مختلفة ، فإن المقاربة الأنثربولوجية ترى أن تاريخ الحضارة بدأ بظهور جنس بشري ، على الأرض ، متحضر نصف حضارة. ومن هذه النقطة تطورت الحضارة في اتجاهين : الى الخلف لتعطي رجالا بدائيين ، والى الأمام لتعطي رجالا متحضرين. وترى هذه المقاربة أنه إذا كان لسكان أستراليا الأصليين مثلا ، أساطير مماثلة للإغريق ، فلأن قدماء الإغريق مروا من نفس الظرف الذهني الذي نرى عليه اليوم سكان أستراليا الأصليين. كما أن هذه المقاربة آمنت بوحدة العقل البشري ، وبوحدة قوانين تطور الثقافة البشرية وبالجوهر الروحي - المتفرد - للمعتقدات الدينية ، وبوجود « رواسب » ثقافية في حياة الشعوب القديمة وفي إبداعاتها.

وإذا كان علماء الإجتماع يرون أن الأسطورة يمكنها أن تكون بمثابة شاهد على «وظيفة قديمة » ، ضرورية لكل إنسان ، وظيفة عاطفية وسحرية ودينية ، وإذا كانت أبحاثهم تحاول أن تجعل من الأسطورة قنطرة بين « الطبيعة » و « ما فوق - الطبيعة » ، مع الإقرار بأن كل الدوافع الأساسية للأسطورة هي انعكاسات للحياة الإجتماعية بكل ملامحها ، ومؤسساتها ، وأنظمتها وبنياتها ، فإن عددا من العلماء الذين يبحثون في أصل الإنسان يقرون بأن الأسطورة ظاهرة بسيطة للغاية لا تحتاج الى تفسير سيكولوجي أو فلسفي معقد ، لأنها تمثل بساطة الجنس البشري. فهي ليست نتاج تأمل أو فكر، وحتى وإن وصفت بأنها نتاج الخيال

البشري ، فإن هذا الخيال نفسه لا يستطيع تفسير قصورها ولا الوهم الذي يعتريها. إذن ، فبالنسبة الى هؤلاء العلماء ، قصور العقل البشري في مراحله الأولى كان سببا في ظهور الحماقات والتفاهات الموجودة في الأساطير ، كما أنه لولا « الغباء البدائي » لما ظهرت الأساطير.

وإذا كان الموقف الوظيفي يرى أن الأسطورة ليست مطالبة بالتفسير ، وبإعطاء أجوبة، كالأجوبة المخصصة للأسئلة ذات الطابع العلمي ، وإنما هي مطالبة بتقوية الممارسات الثقافية ، والعقائد الدينية لجماعة ما ، إذ الأسطورة هي العمود الفقري للمجتمع البدائي ، انطلاقا من أنها تضمن تلاحم هذا المجتمع ، إنها تعبر عن العقيدة وتسجلها ، إنها وصف سردي لحدث أصلي يستجيب لحاجيات دينية عميقة أو لنماذج أخلاقية تخدم المجتمع ، فإن الاتجاه التاريخي يولي اهتمامه للخلفية التاريخية للأسطورة ، مادامت الأسطورة حدثا وقع في قديم الزمان ، ومع ذلك لايزال يمارس تأثيره على العالم وعلى الأقدار البشرية. وهذا الإتجاه يرى أن الأساطير ليست في واقع الأمر إلا تاريخ البشرية الأولى مضخما من طرف الخيال. لذلك صار الإتجاه التاريخي يبحث في الأساطير عن « أين؟ » و « متى؟ » و«على أساس أي الوقائع التاريخية؟ » و « بمساعدة أي المصادر الأدبية؟ ».

وهكذا يمكن أن نخرج من هذه التعاريف بمجموعة من الملاحظات الأولية التي ستتم بلورتها فيما بعد :

1 – إن واقعا ثقافيا مركبا كالأسطورة لا يمكن أن يكون موضوع تعريف واحد.

2 – إن ما يكتشفه كل عالم في الأسطورة – كما يقول (إرنست كاسيرر) Ernest Cassirer – هي الموضوعات التي يألفها كل الألفة. فالمذاهب المختلفة لم تر أساسا ، في المرآة السحرية للأسطورة ، غير وجهها. إذ يكتشف فيها اللغوي عالما من الكلمات والأسماء ، وتبدو في نظر الفيلسوف في صورة « فلسفة بدائية » ، أما عالم النفس فانه يرى فيها ظواهر مرضية نفسية معقدة ، ومثيرة للإهتمام. (37)

3 – إن هذه التعاريف ، وان كانت في أغلبها مختلفة شكلا ومضمونا ، فإن لها ؛ مع ذلك ، قاسما مشتركا ، حيث إن أغلبها مؤسس على الميثولوجيا الإغريقية.

4 - بما أن ما نستخلصه من الأسطورة لا يتوقف على ما تحكيه بقدر ما يتوقف على رؤيتنا للعالم ، فإن هذه التعاريف تنطلق عموما - كما يقول فلاديمير غريغورييف - من أربع وجهات نظر :

أ - وجهة نظر ملحدة [دينية ، حيث ينطلق أصحابها من رأيين : رأي يرى أن الأساطير تشهد على العبقرية الخلاقة للإنسان والحضارات الشفاهية ، هذه الحضارات التي لم تكن تسعى على الإطلاق ، الى السيطرة على الطبيعة. ورأي يرى أن الأساطير ليست إلا حكايات بدون أهمية ، تنتمي الى حقبة ولت تمثل « طفولة الإنسانية ». حقبة ، كان الإنسان فيها يصنع لنفسه آلهة أو قوى بحجم جهله وضعفه.

ب - وجهة نظر ملحدة [دينية ولكنها علمية [علوم إنسانية] ، وهي بدورها تنقسم الى قسمين : قسم يقوم على آراء وأفكار متجاوزة ، كتلك التي تقول إن الأسطورة نتاج خيال إنسان ماقبل - المنطق ، ونتاج خيال ورمزية إنسان ماقبل - العقل ، ونتاج خيال لم يعد صالحا بعد أن اكتسب الإنسان الفكر العقلاني.

وقسم آراؤه معاصرة ، ترى في الأساطير عقائد مشتركة تنظم حياة جماعة قديمة ، وترى فيها أيضا حكايات عقلانية تدفع الى فهم المنطق « البري » للعقل الإنساني ، وتتعامل بطريقة مركبة مع العلاقات القائمة بين الطبيعة والحضارة. إنها حكايات يجب فك رموزها ، لا تأويلها.

ج - وجهة نظر دينية توحيدية ، ترى أن بعض الحكايات الأسطورية تتعرض لمعنى العلاقات الإنسانية الإلـهية ، علاقات الخالق والمخلوق. إلا أنها ، في الغالب ، في حاجة الى إعادة تأويل لكي تتماشى مع الإيمان بإلـه واحد ، خالق ، ومشرع ومنقذ. ويذهب أصحاب هذا الرأي الى أن هناك مجموعة كبيرة أخرى من هذه الأساطير هي - بطبيعتها الوثنية - حلولية ، ولاأخلاقية ، و « صبيانية » و « شيطانية » يجب حذفها من الدين الحقيقي ، ومن العقائد.

د - وجهة نظر دينية [توحيدية [علمة] ، ترى أن الأساطير تبعث على التفكير في العالم الرمزي ، والتأويلي « المتفتح والحر » ، وفي معنى الألوهية ، ومعنى

القدسي. وهي لا تشكل فقط العمود القدسي للديانات ، ولكن أيضا منبعا للتحولات الفعالة[38].

5 - إن الإختلاف في وجهات النظر التي ننطلق منها لتعريف الأسطورة يؤدي الى اختلاف في مستويات قراءة هذه الأسطورة. حيث يرى (جاك فيدال) JACQUES VIDAL أن للأسطورة أربعة مستويات للقراءة تبدو ضرورية هي:

أ - **المستوى السردي** : ويتعلق الأمر هنا بتحليل النظام النصي لأسطورة ما ، وهي مهمة اللسانيين ، والبنيويين ، والأنثربولوجيين.

ب - **المستوى السببي** : ويتعلق الأمر هنا بوصف العمل التفسيري والتأسيسي لأسطورة ما ، في مجتمع ما ، أو في ثقافة ما ، أو في ديانة ما ، وهذه مهمة علماء الإجتماع، وعلماء الأجناس ومؤرخي الأديان.

ج - **المستوى الرمزي** ، ويتعلق الأمر هنا بالتعرف على الصور والرموز ، وتتبع منطقية تطورها ، مع الفضاءات والطاقات الموجودة في أسطورة ما. وهي مهمة الفلاسفة ، وعلماء النفس.

د - **المستوى الديني** ، ويتعلق الأمر هنا بالعلاقة الحتمية الموجودة بين الأسطورة والدين ، وبين الأسطورة والممارسات الشعائرية ، وهي مهمة علماء الأديان. [39]

وتجدر الإشارة الى أن الخلاف القائم بين مختلف الإتجاهات والمدارس ، التي تعرضت للأسطورة ، لا يقف فقط عند حدود تعاريف الأسطورة ، وإنما يتجاوزها الى وظائف الأسطورة، لأن الأسئلة ، التي ولاشك تشغل بال الدارسين ، هي : « من أين تأتي الأساطير؟ » و « كيف يعمل عقل مبتكرها؟ » و « لأي شيء تصلح؟ » .

فإذا كان السؤال الأول - « من أين تأتي الأساطير ؟ » - ينتمي الى ذلك النوع من الأسئلة الموجودة في الحكايات السببية : من أين جاء الإنسان ؟ من أين جاءت الأرض ؟ من أين جاءت الخطيئة ؟ فإن السؤال الثاني - « كيف يعمل عقل مبتكر الأساطير؟ » - قد أظهر أن الإنسان البدائي كان يبتكر الأسطورة ، في مرحلة أولى ، وهو يحس بالرعب اتجاه سر الطبيعة الغاضبة ، وفي مرحلة ثانية ، عوض هذا الرعب « بخوف وجودي » ، وفي مرحلة

ثالثة ، كان يسعى ، بواسطة الخيالات ، الى المحافظة على المجتمع عن طريق تحقيق نوع من التوازن بين مختلف العناصر المتعارضة. أما السؤال الثالث - « لأي شيء تصلح الأسطورة؟ »- فإنه قد أبان بأن الخلاف إن كان قائما حول تعريف الأسطورة ، فإنه قائم ، وبنفس الحدة ، حول وظيفتها.

- II - وظائف الأسطورة (Mythe) :

* وهكذا ، فإذا كان ألكسندر كراب يرى أن وظيفة الأسطورة تكمن في أنها « تحاول دائما تفسير شيء ما ، سواء كان سبب ظاهرة طبيعية ، أو أصل مؤسسة أو عادة ، إنها بالأساس حكاية مفسرة. » (40)

* فإن (كيرينيي) Kerenyi يرى أن وظيفة الأسطورة هي أن تقول « كيف ؟ » أكثر مما تقول « لماذا؟ » .

خلف السؤال الظاهر « لماذا » ؟ نجد السؤال الآخر : « نتيجة ماذا؟ » (41).

* أما (ماريت) Marett فيرى أن وظيفة الأسطورة ليست تفسيرية ، إن هدفها «ليس إشباع الفضول ، ولكن تأكيد العقيدة. إنها توجد من أجل ضمان هذه الأخيرة ، ليس بالنسبة للعقل السائل صاحب « لماذا ؟ » ولكن بالنسبة للعقل المتدين صاحب « كيف؟ » أو « وهكذا » .(42)

* ويبين برونيسلاف مالينوفسكي وظيفة الأسطورة في المجتمعات البدائية ، قائلا : « الأسطورة ليست تفسيرا يقصد به إرضاء الفضول العلمي ، ولكنها حكاية تمكن ، من جديد، من العيش في واقع أصلي. كما أنها تستجيب لرغبة دينية عميقة ، ولمثل أخلاقية ، ولضرورات اجتماعية (...) وتقوم الأسطورة ، في المجتمعات البدائية ، بوظيفة ضرورية ، هي التعبير عن العقائد وتقويتها وتدوينها. إنها تحافظ على المبادئ الأخلاقية وتفرضها. إنها تضمن فعالية الممارسات الشعائرية وتعطي القواعد الصالحة لممارسة الإنسان. » (43)

* أما موريس لينهاردت فيرى أن وظيفة الأسطورة تكمن في أنها تضمن « تكرار الأفعال والأحداث الأولية ، وتضمن التوازن الإجتماعي ، وكذا التوازن البشري. » (44)

* ويرى إرنيست كاسيرر أن وظيفة الأسطورة هي مساعدة الإنسان على « تعلم فن جديد ، غريب هو فن التعبير. وهذا يعني اكتسابه القدرة على تنظيم غرائزه البعيدة الغور ، وآماله ومخاوفه. وتظهر هذه القدرة التنظيمية في أقوى صورها عندما تواجه الإنسان أعظم مشكلاته ، أي مشكلة الموت. » (45)

* ويؤكد إيريك فروم أن وظيفة الأسطورة تتجلى في اللغة الرمزية التي « كتبت » بها. فالأسطورة عليها أن تمنح الإنسان هذه اللغة الرمزية التي بواسطتها يستطيع أن يعبر عن « التجارب الشخصية أو المشاعر أو الأفكار ، كما لو كانت تجارب أو أحداث تنتمي الى العالم الخارجي. فبالنسبة الى هذه اللغة ، المنطق ليس هو المنطق المتعارف عليه ، الذي يتحكم في اللغة اليومية. إن اللغة الرمزية تخضع لمنطق ليست عناصره الأساسية هي المكان والزمان ، وإنما الكثافة والتجمع. إنها اللغة العالمية الوحيدة التي وظفها الجنس البشري ، وهي متماثلة بالنسبة الى كل الحضارات ، وعبر كل مراحل التاريخ. وهذه اللغة تمتلك نحوها وتركيبها الخاصين ، ويجب فهمها إذا أردنا فهم الأساطير والخرافات والأحلام. » (46)

* ويرى جورج غوسدورف أن وظيفة الأسطورة في العالم البدائي هي أن « تعكس مباشرة ، وتؤرخ في عبارات إنسانية ، المتطلبات الأساسية للكائن داخل العالم. » ويرى أيضا أن وظيفة الأسطورة ليست مغايرة لوظيفة الفلسفة. فالإنسان التائه في العالم ، وداخل الزمن يكتشف ضرورة صنع فجوة بين الظروف المحيطة به ، وأن يقيم مكانه الخاص داخل هذا الكون الفسيح . فالأسطورة تسمح بقراءة أولية للعالم ، وتسمح للإنسان ، أيضا ، أن يأخذ موضعه داخل الفضاء والزمان. (47)

* أما ميرسيا إلياد ، فيذهب الى أن الأسطورة لها أكثر من وظيفة « فمن بين الوظائف الأساسية للأسطورة ، هذا التفتح على الزمن الكبير ، والتغطية الدورية لزمن أولي. وهذا يترجم بالميل نحو إهمال الزمن الحاضر ، أو ما نسميه باللحظة التاريخية. » (48) أما الوظيفة الأساسية للأسطورة ، في نظره ، فهي « كشف النماذج المثالية لكل الشعائر ، ولكل الأفعال البشرية الدالة : سواء الطعام ، أو الزواج ، أو العمل ، أو التربية ، أو الفن ، أو الحكمة. » (49)

* ويعتقد (جاك فيدال) Jacques Vidal أن وظيفة الأسطورة تكمن في أنها «مرآة يبحث كل الناس فيها عن صورتهم. كما أن الأسطورة تمنح نماذج يجب اتباعها. إنها مثالية ، وتصويرية وإقناعية. » (50)

* ويرى (مارك إجيلدنجر) Marc Eigeldinger أن « وظيفة الأسطورة رمزية وقياسية ، وتقوم على اكتشاف ، وقول التشابهات الموجودة بين مضمون الحكاية والوجود الإنساني. » (51)

وهكذا نلاحظ أن محاولات العلوم الإنسانية ، الهادفة الى تحديد طبيعة الأسطورة وتحديد وظائفها ، كثيرة ومتنوعة ، حيث تسعى الى معرفة : هل الأسطورة جانب من العقل أم جانب من اللغة أم هي خطاب اللاوعي ؟ هل هي معرفة وهمية ، أم أنها ذاكرة تسجل الماضي ؟ أم أنها وجه للإبداع والخلق في كل الثقافات والحضارات ؟ وهل من الممكن أن تندثر أمام الفكر العقلاني؟

وتجدر الإشارة الى أن عددا من الدراسات والأبحاث التي أشرنا إليها يدخل في إطار ما اصطلح عليه بعلم الأساطير أو « الميثولوجيا ». والميثولوجيا خطاب بخصوص الأساطير ، أو هي معرفة تسعى الى الحديث عن الأساطير ، بصفة عامة ، عن أصلها وعن جوهرها وعن طبيعتها. إنها معرفة تدعي أنها تتحول الى علم. وإن كان مرسيل ديتيان يرى أن الميثولوجيا حقل سيميائي يتداخل فيه خطابان ، ثانيهما يتحدث عن الأول ، وينتمي الى التأويل. (52) وقد حاول أولئك(*) الذين اشتغلوا ، مابين 1850 و 1890 ، بتاريخ الأديان، وبعلم الأساطير ، وبالميثولوجيا المقارنة ، أن يوضحوا الأسباب التي دفعتهم خلال أربعين سنة الى أن يقيموا خطابا علميا بخصوص الأساطير. وهكذا ، أعلن المتحدث بإسمهم (أندرو لانج) Andreuw Lang عن المهمة الموكولة الى هذا العلم الجديد ، التي تكمن في تفسير بعض النقط اللامعقولة الموجودة في الأساطير ، وهي : « الحكايات المتوحشة واللامعقولة حول بداية الأشياء ، وأصل البشر والشمس ، والنجوم ، والحيوانات ، والموت ، والعالم بصفة عامة ، والمغامرات الشائنة والتافهة للآلهة : لماذا ينظر الى بعض الآلهة على أنها تعشق المحارم ، وأنها مراهقة ، وقاتلة ، وسارقة وقاسية وآكلة لحوم البشر؟ لماذا تأخذ أشكال الحيوانات ؟ وكذلك أساطير التحول الى نباتات ، وحيوانات ونجوم ، والحكايات المنفرة عن

مملكة الأموات : نزول الآلهة الى عالم الأموات ، وعودتهم من تلك الأمكنة. » [53]

إذن ، حتى لما صار للأساطير علم يدرسها ، فإن هذا العلم كان يتصيد الحكايات المتوحشة ، واللامعقولة ، والمغامرات الشائنة والتافهة ، وعشق المحارم ، والقتل ، والسرقة ، وأعمال القسوة ، والحكايات المنفرة. ونفس الشيء يؤكده (ماكس موليز) Max - Muller الذي يرى أن هدف الميثولوجيا المقارنة - وهي شعبة تنتمي في نظره الى علم اللغة - هو شرح العنصر الغبي ، والمتوحش ، واللامعقول في الأساطير. كما أن (بول دوشارم) Paul Decharme يؤكد أن هدف الميثولوجيا هو الحكايات الفظيعة ، والكريهة واللاأخلاقية.[54] وهذا موقف لا يجب أن نندهش منه ، خصوصا إذا علمنا أن العلم كان يريد ، في مرحلة أولى، موت الأسطورة ، لأنه كان يرى فيها عقبة أمام الفهم الحقيقي للعالم.

لقد كان العلم يعتقد أن الأسطورة ستسقط أمام قليل من الدقة ، وأنها ستموت تحت وطأة الأسئلة والإستفسارات التي يتسلح بها العقل المتيقظ . لكن العلم تنبه بعد ذلك الى أن الأسطورة لها حياة صلبة وجذور قوية ، كما أن تغيراتها وتحولاتها تجعلها موجودة في كل مكان. وبذلك صار العلم الحديث يبحث عن احتضانها أكثر مما يبحث عن استئصالها. فعندما يرسم العلم حدوده الخاصة ، ويرسم حدود الواقع ، فإنه يترك للأسطورة وللحلم ، الحقل الخاص بهما. إنه يتخلى لهما - كما يقول (جورج بلانديي) Georges Balandier - عما يعجز عن المطالبة به : إعطاء معنى واقتراح تبريرات أخلاقية وعرض رؤية للعالم. إن الفكر العلمي يطرح أسئلة ، والفكر الأسطوري يحمل أجوبة ، وتفسيرات ، وتبريرات. (55) إن العلم والأسطورة وسيلتان يملكهما العقل البشري ، ويستطيع بواسطتهما أن يحقق نوعا من النظام في الكون. صحيح أن الأسطورة تختلف عن العلم بحكاياتها ، وطرق إنتاج هذه الحكايات ، وبمنطقها ، وبسلطتها ، وبانخراطها في الفترة الزمنية الخاصة بها ، [*] إلا أنه مع ذلك فكلاهما يتمتع بالمشروعية ، وهما معا وسيلتان للمعرفة ، تؤديان الى نتائج مختلفة.

وقد لاحظت (إيزابيل استنجر) Isabelle Stengers التقارب والخلاف الموجود بين العلم والأسطورة : « العلم - تماما كالأساطير وعلوم نشأة الكون - يبدو وكأنه يبحث عن فهم طبيعة العالم ، والطريقة التي تنظم بها ، والمكانة التي يحتلها الإنسان فيه. » إلا أن الفكر

العلمي يبتعد عن التساؤل الأسطوري بخضوعه « لطرق المراقبة ، والمناقشة النقدية. » [56] أما السرد الأسطوري ، فلاشك أنه يفرض نفسه بواسطة سلطته المتعلقة بالتأويل والتفسير. والأسطورة ، بطبيعتها ، ليست واضحة ، الشيء الذي يؤدي الى الشك في التعرف على هويتها ، وبذلك تتمتع الأسطورة بالقدرة على إخضاع العقل للبحث ، ابتداء من البحث في معناها الخاص نتيجة ما تحمله من أسرار ، وما يكتنفها من غموض .

وإذا كان شيلينغ يعطي للأسطورة قيمة رفيعة ، ويعتبرها فوق العقل ، فيصفها بأنها حكاية معلقة في الذاكرة ، وفي اللغة وفي الإبداع ، كما أنها تحيل ، بواسطة الرموز ، على الحقب والظواهر الأصلية ، وعلى حقيقة أولية تترجم بواسطة علامات وصور وانعكاسات في عالمنا ، فتجمع الأسطورة بذلك بين عالمين ، حيث تظهر الخفي ، وتوصل جزءا من الحقيقة،[57] فإن جورج غوسدورف يرى أن التعارض بينها وبين العقل ليس جذريا ، بل إن المصالحة بينهما تبدو ممكنة ، مما قد يسمح بفهم شكل رفيع من المعرفة الإنسانية. صحيح أن اللقاء الأول بين العقل والأسطورة يأخذ شكل معركة ، لأن العقل يمارس الرقابة عليها في شذوذها ، ويمنعها من أن تكون لامعقولة . والأسطورة تشير بالضرورة الى حدود العقل ، وبذلك تسمح بوضع العقل في مكانه داخل الوجود. لذلك يؤكد جورج غوسدورف أن الأسطورة ليست نهاية العقل ، وإنما هي بدايته ، وأنه لا يجب على العقل أن يعلن عن موت الأساطير ، وإنما عليه أن يقوم بمهمة إعادة تناول الأساطير وإعطائها مشروعيتها. [58]

ورغم كل ما قد يكون بين العقل والأسطورة من تعارض ، فإنه يقف دائما أمامها حائرا ، يسعى الى اكتشاف كنهها ، وإظهار أسرارها ، والوصول الى أعماقها. إلا أنها تستعصي عليه ، وترفض أن تسجن داخل تعريف واحد ، وأن توضع داخل خانة محددة. ولعل في تساؤلات مارسيل ديتيان ، عن الأسطورة ، ما يثبت ذلك : أي صوت يسمع في الميثولوجيا؟ أي فكر يكتشف فيها ؟ هل هي لغة ؟ أول لغة ؟ لغة الإنسانية في طفولتها؟ هل هي سذاجة الجهل ؟ أم هي الكلام الأصلي ؟ هل هي نشيد الأرض ، أم مأساة الطبيعة ؟ هل هي خطاب المجتمعات البدائية والقديمة حول نفسها ؟ هل هي الظاهرة الدينية العليا التي تعطي لباقي الظواهر الأخرى الفعالية والدلالة ؟ هل هي الأرض الأم ، حيث وعى الفكر الفلسفي نفسه عندما نجح في الإنعزال عنها؟ هل تتطلب إيمانا قويا ؟ هل هي

متوحشة أم متحضرة ؟ هل تصف ماهو خارق ؟ هل تأتي من أجل إعطاء الشرعية؟. [59]

إن العقل بعد كل هذه التساؤلات إذا لم يفلح في فهم المعنى الحقيقي للأسطورة ، فإنه يجد نفسه وجها لوجه أمام هذا الخيار : إما أن الأسطورة صورة قبل - علمية وساذجة للعالم والتاريخ ، وفي أحسن الحالات نتاج الخيال الشعري الجميل ، وإما - وهذا موقف المؤمن التقليدي - أن القصة الظاهرة للأسطورة حقيقية ، وعلى المرء أن يؤمن بأنها وصف مطابق للأحداث التي جرت فعلا في الواقع. [60]

إن كل هذه التعاريف التي سقتها ، وكل هذه الآراء والأبحاث التي تحدثت عنها ، تقتضي مني اتخاذ موقف اتجاه طبيعة ووظيفة الأسطورة ، وإن كان ذلك ليس بالأمر الهين ، فإنني مع ذلك لا أخفي ميلي الى نظرية ميرسيا إلياد في الأسطورة ، واقتناعي بمجموعة من آرائه. لذلك سأتعرض بنوع من التفصيل لنظريته في الأسطورة من خلال مجموعة من مؤلفاته. وهذا لا يعني أنني سأقتصر في التعريف « التوفيقي » الذي أسعى الى إقامته في نهاية هذا الفصل على نظرية ميرسيا إلياد وحدها ، بل سأحاول الإستفادة من غيرها من النظريات ، وإن كنت أظن أن نظريته ستشكل العمود الفقري لهذا التعريف.

III - نظرية ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) (*) في الأسطورة :

ان أول ما ينطلق منه ميرسيا إلياد هو أنه من الأفضل أن لا يتناول الباحث دراسة الأسطورة انطلاقا من الميثولوجيا الإغريقية أو الفرعونية أو الهندية ، لأن أغلب الأساطير الاغريقية قد تم حكيها ، وبالتالي تغييرها وتنظيمها من طرف (هيزيود) Hésiode و(هومير) Homère ، ومجموعة أخرى من الرواة. كما أن التقاليد الأسطورية للشرق الأقصى والهند قد تمت بلورتها وإعادة تأويلها من طرف علماء اللاهوت. إذن فهذه الميثولوجيات « الكبرى » ، انتقلت إلينا بواسطة نصوص مكتوبة. أو بعبارة أخرى ، تم تغييرها وإثراؤها عبر السنين ، تحت تأثير ثقافات عليا أخرى ، أو بفضل العبقرية الخلاقة لبعض الأشخاص الموهوبين. لذلك يرى إلياد أنه من الأفضل البدء بدراسة الأسطورة في المجتمعات القديمة والتقليدية ، وبعد ذلك تناول أساطير الشعوب التي لعبت دورا مهما في

التاريخ. لأن أساطير المجتمعات « البدائية » ، حتى وإن طرأت عليها تغييرات ، بفعل مرور الزمن ، فإنها لازالت تعكس الحالة الأولية التي كان عليها الإنسان في هذه المجتمعات ، حيث كانت الأسطورة « حية » ، تؤسس وتبرر كل تصرف ، وكل فعل إنساني. كما أن إلياد يرى أنه لابأس من الإستعانة في دراستنا للأسطورة « بالوثائق الحية » : (طرح أسئلة ، في عين المكان ، على الأهالي بخصوص الأساطير والدلالات التي يعطونها) وإن كانت هذه الوثائق لن تحل كل مشاكل البحث ، إلا أنها ستساعد الباحثين على طرح المشكل بالشكل الصحيح : أي رضع الأسطورة في سياقها الإجتماعي والديني الأصلي. (61)

والأسطورة ، كما يرى إلياد ، تعبر عن الحقيقة المطلقة ، لأنها تحكي حكاية قدسية وقعت في فجر زمن البدايات المقدس. وبما أن الأسطورة حقيقية ، وقدسية ، فإنها تصبح نموذجية ، وبالتالي يتم تكرارها لأنها تصلح كقدوة ، وكتبرير للأفعال البشرية. وبعبارة أخرى، الأسطورة « حكاية حقيقية ، وقعت في البدايات الأولى للزمن ، وتصلح كقدوة للتصرفات الإنسانية. » (62) وإلياد في تعريفه هذا ، لا يجعل الآلهة أو أنصاف الآلهة ، الشخصيات الوحيدة في المأساة الأسطورية . وهو بذلك يخالف ألكسندر كراب الذي يؤكد - كما رأينا سابقا - أن الآلهة تلعب أدوارا رئيسية في الأسطورة. ولاشك أن كراب يعطي للآلهة أهمية مبالغ فيها ، فالآلهة يمكنها أن تلعب دورا رئيسيا في حكاية ما دون أن تعتبر تلك الحكاية أسطورة. في حين ، توجد أساطير لا تلعب فيها الآلهة إلا أدوارا ثانوية. ففي أسطورة مشهورة كأسطورة « أوديب » ، لا نجد بين شخصياتها الرئيسية أي إلـه. صحيح أن الآلهة ليست غريبة عن هذه المأساة ، لكن مع ذلك يبقى كل من البطل وأبويه مخلوقات بشرية. وهذا الأمر يقودنا الى الحديث عن بعض المواصفات التي حددها (لورد ريغلان) Lord Raglan للبطل الأسطوري : 1 - أم البطل عذراء ، من أصل ملكي. 2 - أبوه ملك. 3 - كثيرا ما يكون الأب من الأقارب الأدنين للأم. 4 - ظروف مولد البطل غير عادية. 5-ويقال أيضا إنه ابن إلـه. 6 - عند مولده يراد قتله ، وعادة ما يكون ذلك من طرف أبيه أو جده لأمه. 7 - ولكنه ينقل خفية. 8 - ويربيه أبواه بالتبني في بلاد بعيدة. 9 - ثم لا نسمع شيئا عن طفولته. 10 - ولكنه حين يبلغ مبلغ الرجال يعود الى البلد الذي سيصبح مملكته. 11 - وينتصر على الملك أو العملاق أو الوحش. 12 - يتزوج الأميرة ، وهي غالبا ابنة سلفه. 13 - يصبح ملكا. 14 - ويحكم فترة من الزمن بلا أحداث. 15-ويسن القوانين . 16 - ولكنه بعد ذلك يتعرض لسخط الآلهة أو الرعية. 17 - ويطرد من العرش والمدينة. 18 - يموت ميتة غامضة. 19 - غالبا على قمة جبل. 20 - ولا يخلفه أبناؤه إن

كان له أبناء. 21 - ولا يدفن جثمانه. 22 - ومع ذلك فإن له قبرا أو عدة قبور. [63] ولاشك أن الملاحظة التي يمكن استنتاجها من هذه المواصفات التي حددها ريغلان للبطل الأسطوري ، هي أن عددا كبيرا منها ينطبق على أوديب. لذلك يحق لنا أن نتساءل: ألم يتخذ ريغلان من أوديب نموذجا للبطل الأسطوري.؟

ويرى ميرسيا إلياد أن إنسان المجتمعات القديمة عندما يقلد الأفعال النموذجية لإله ما ، أو لبطل أسطوري ما ، أو حتى عندما يحكي مغامراتهما ، فإنه يتخلص من الزمن الدنيوي ويلتحق بالزمن الأكبر ، الزمن القدسي. وذلك يتطلب تجربة « دينية » فعلية ، تتميز عن التجربة العادية للحياة اليومية. والجانب الديني في هذه التجربة راجع الى أنه يتم «تحيين» أحداث خارقة وذات دلالة. فتصبح بذلك شخصيات الأسطورة حاضرة ، ونصبح معاصرين لها. ومعنى ذلك أننا لم نعد نعيش في الزمن العادي ، ولكن أصبحنا نعيش في الزمن الأول ، الزمن الذي وقع فيه الحدث للمرة الأولى. ولهذا السبب يمكن أن نتحدث عن «الزمن القوي » للأسطورة. إنه الزمن « القدسي » الذي حدث فيه شيء جديد ، قوى وذو دلالة. وهكذا يرى إلياد أن اللذة التي نحس بها في كل الممارسات الشعائرية للأساطير ، هي لذه العيش من جديد في هذا الزمن القدسي ، والإندماج فيه ، والحضور من جديد لمشاهدة الأعمال الإلهية والإلتقاء بالشخصيات الخارقة ، وتعلم دروسهم الأخلاقية. [64]

ويذهب إلياد الى أن العالم « يتكلم » و « يكشف » عن نفسه بواسطة الرموز. هذه الرموز لا تنقل الحقيقة الموضوعية نقلا حرفيا ، وإنما تكشف عن شيء أكثر عمقا. وبذلك ، لا يحس الإنسان بنفسه « معزولا » داخل الكون ، وإنما هو « متفتح » على عالم يصبح ، بفضل الرموز ، « مألوفا ». وعندما « يعيش » المرء رمزا ما ، ويفك رسالته فكا صحيحا ، فإن ذلك يعني انفتاحه على العقل ، ودخوله فيما هو كوني. ويؤكد إلياد أن الرمز لا يتوجه فقط الى الوعي المتيقظ ، ولكن يتوجه الى مجموع الحياة النفسية. فقد كشف علم نفس الأعماق أن الرمز يوصل رسالته ، ويؤدي وظيفته رغم أن دلالته قد لا يستوعبها الوعي.[65]

وحسب إلياد ، فإن الأسطورة تتأسس ، بالخصوص ، على الرمز الديني. هذا الرمز الذي يكشف عن عدة أشياء :

1 - الرموز الدينية - التي تمس بنيات الحياة - تكشف عن حياة أكثر عمقا ، وأكثر غرابة من الحي الملموس بالتجربة اليومية. إنها تكشف عن الجانب المعجز وغير المفسر للحياة.

وفي الوقت نفسه تكشف عن البعد القدسي للوجود الإنساني. والحياة الإنسانية نفسها عندما « تفك رموزها » ، على ضوء الرموز الدينية ، تكشف عن جانب يصعب فهمه : إنها تأتي من « عالم آخر » ، من بعيد جدا ، إنها « إلـــهية » . بمعنى أنها من صنع الآلهة أو الشخصيات الخارقة.

2 - بالنسبة للبدائيين ، الرموز دائما دينية ، بما أنها تتعلق بشيء حقيقي أو تتعلق ببنية العالم. وفي الحضارات القديمة ، الشيء الواقعي : أي القوى ، والدال ، والحي يساوي الشيء القدسي. وبما أن العالم من خلق الآلهة ، أو الشخصيات الخارقة ، فإن الكشف عن بنية العالم معناه الكشف عن سر أو عن دلالة « مرموزة » للعمل الإلهي. لهذا السبب ، فالرموز الدينية القديمة ، تؤدي الى علم تطور الكون.

3 - الرمز الديني له ميزة خاصة : وهي تنوعه ، وقدرته على التعبير بشكل متواز ، عن عدد كبير من المعاني ، تداخلها ليس حتميا على صعيد التجربة الآنية.

4 - الرمز الديني يسمح للإنسان أن يكتشف وحدة العالم ، وأن يكتشف ، في الوقت نفسه ، أن قدره الشخصي جزأ لا يتجزأ من العالم.

5 - ربما كانت وظيفة الرمز الديني الأكثر أهمية - خاصة بسبب الدور الذي سيلعبه في الفكر الفلسفي في مراحل لاحقة - هي قدرته على التعبير عن مواقف تتميز بالمفارقة. أي التعبير عن أشياء ، التعبير عنها غير ممكن.

6 - تجب الإشارة ، أخيرا ، الى القيمة الوجودية للرمز الديني. فالرمز يهدف دائما الى حقيقة أو موقف يتعلق بالوجود الإنساني ، فالرموز لازالت تحتفظ بعلاقة مع المنابع العميقة للحياة ، وتعبر عن « الروحي المعيش ». والرمز الديني لا يكشف فقط عن بنية واقعية ، أو عن بعد للوجود ، ولكنه يحمل ، في الوقت نفسه ، دلالة عن الوجود الإنساني كله. فالرمز الديني يترجم موقفا إنسانيا بمصطلحات كونية. وبالضبط ، يعكس التلاحم الموجود بين بنيات الوجود الإنساني وبنيات الكون. (66)

وعندما يربط ميرسيا إلياد الأسطورة بالتاريخ ، (*) يلاحظ أن الحدث التاريخي ، مهما كانت أهميته ، لا يصمد في الذاكرة الشعبية ، كما أن ذكراه لا تلهم الخيال الشعبي إلا حينما يقترب هذا الحدث التاريخي ، كثيرا ، من نموذج أسطوري. فذكرى حدث تاريخي ما ، أو شخصية حقيقية لا تصمد في الذاكرة الشعبية أكثر من قرنين ، أو ثلاثة قرون. وهذا راجع الى أن الذاكرة الشعبية تحتفظ بصعوبة ، بالأحداث « الفردية » وبالصور « الحقيقية ».

إنها تعمل وفق بنيات مختلفة ، حيث تتعامل مع أنواع عوض أحداث ، ومع نماذج نمطية أصلية أساسية عوض شخصيات تاريخية. فالشخصية التاريخية ترجع الى نموذجها الأسطوري، بينما يدمج الحدث التاريخي في الفعل الأسطوري. (67) ويرى إلياد أنه إذا كانت بعض الأشعار الملحمية تحتفظ بما يسمى « الحقيقة التاريخية » ، فإن هذه الحقيقة لا تتعلق ، تقريبا ، بالأحداث والشخصيات ، ولكن بالمؤسسات ، وبالملابس ، وبالمناظر الطبيعية.

فالذاكرة الجمعية ، ذاكرة « لاتاريخية » . وذكرى الأحداث التاريخية ، والشخصيات الحقيقية تتغير بعد قرنين أو ثلاثة ، من أجل أن تتمكن من الدخول في قالب العقلية القديمة التي لا يمكنها أن تقبل الفرد ، والتي لا تحتفظ إلا بالنموذج. إذن ، هناك « أسطرة » للشخصيات التاريخية. فالشخصية التاريخية ، عندما تدخل الذاكرة الشعبية ، تنمحي ويعاد تكوين حياتها وفق الضوابط الأسطورية . بل إن إلياد يذهب أبعد من ذلك ويؤكد أن الأسطورة هي التي كانت تقول الحقيقة ، أما التاريخ الحقيقي ، فلم يعد إلا كذبا. وبما أن الأسطورة تكشف عن قدر مأساوي ، فإنها هي التي تعطي للتاريخ معناه (+) الأكثر عمقا والأكثر غنى. (68)

ويؤكد إلياد أن كل ما تحتوي عليه الأسطورة ، يتعلق بالحقائق القدسية ، لأن ما هو قدسي هو الحقيقي بامتياز. أما ما ينتمي الى دائرة الدنيوي فلا يشارك في الخلق. لأن ما هو دنيوي ، لم يؤسس كونيا بواسطة الأسطورة ، وليس له أي نموذج مثالي. فالآلهة ، والأبطال المدنون ، لم يكشفوا قط عن فعل دنيوي. وكل ما فعله الآلهة والأسلاف ، ينتمي الى دائرة القدسي ، وبالتالي يشارك في الوجود. في حين أن ما يفعله الإنسان - انطلاقا من رغبته الخاصة ، ودون نموذج أسطوري - ينتمي الى دائرة الدنيوي. إذن هو عمل لا فائدة منه ، ووهمي ، وفي نهاية الأمر ، غير حقيقي. ويعطي إلياد مثالا على ذلك بالعمل الفلاحي. فهذا العمل في الأصل شعيرة تم الكشف عنها من طرف الآلهة والأبطال المدنين. ولهذا فهو فعل حقيقي وله معنى. أما العمل الفلاحي ، في مجتمع غاب عنه كل ما هو قدسي ، فإنه يصبح فعلا دنيويا يبرر فقط بالربح الإقتصادي. حيث تحرث الأرض لتستغل ، ويبحث المرء عن الأكل والربح. وهكذا ، فالعمل الفلاحي ، بعد إفراغه من الرمز الديني يصبح « معتما »، ومرهقا ، حيث لا يكشف عن أية دلالة ، ولا يسمح بأي « انفتاح » على الكون ، وعلى عالم الروح. (69)

والإنسان - حسب إلياد - عندما يتصرف ككائن بشري كامل المسؤولية ، فإنه ، في

الوقت نفسه ، يقلد الحركات النموذجية للآلهة ، ويكرر أعمالهم ، سواء تعلق الأمر بوظيفة فيزيولوجية بسيطة كالأكل ، أو بعمل اجتماعي ، أو اقتصادي أو ثقافي أو عسكري ... وهذا التكرار (*) الحرفي للنماذج الإلهية ، له نتيجة مزدوجة :

1 - إن تقليد الآلهة يبقي الإنسان في إطار القدسي ، وبالتالي في إطار الحقيقة.

2 - إن العالم يظهر بفضل الإعادة المستمرة لحركات الآلهة النموذجية ، فالتصرف الديني للإنسان يساهم في المحافظة على قدسية العالم. (70)

وفي حديثه عن الأساطير ، يتحدث إلياد عن أساطير الأصل (Mythes d'origine) وعن الأساطير الكونية (Mythes cosmogoniques) . ويرى أن كل حكاية أسطورية تحكي عن أصل شيء ما ، وهي بذلك تمديد للكون. وأساطير الأصل توازي ، من حيث البنية، الأساطير الكونية ، وبما أن خلق العالم هو الخلق بامتياز ، فإن الكون يصبح النموذج المثالي لكل نوع من « الخلق ». غير أن هذا لا يعني أن أسطورة « الاصل » تقلد وتنقل النموذج الكوني. وهكذا ، يمكن القول ، بشكل عام ، إن كل أسطورة تحكي كيف جاء شيء ما الى الوجود : العالم ، أو الإنسان ، أو نوع من الحياة ، أو مؤسسة اجتماعية ... لكن كل ظهور جديد يفترض وجود العالم ، لذلك فإن خلق العالم سابق على كل خلق آخر ، ولذلك أيضا ، فإن الأساطير الكونية تتمتع بأسبقية خاصة. وهكذا ، يرى إلياد أن الأسطورة الكونية، تصلح كنموذج لكل أساطير الأصل. ومجموع أساطير الأصل هاته ، يشكل تاريخا متلاحما ، لأنها تبين كيف تحول العالم ، وكيف صار الإنسان الى ما صار إليه اليوم. كما أنها تكشف عن ما قام به الأسلاف الأسطوريون ، والأبطال المدنون ، والشخصيات الخارقة. وهكذا ، فكل أسطورة أصل تحكي وتبرر « وضعا جديدا » ، لم يكن موجودا منذ بداية العالم ، كما أنها تحكي عن العالم ، كيف تم تغييره ، وكيف تم إغناؤه أو إفقاره. (71)

ويرى إلياد أن العالم « يتكلم » مع الإنسان. ولكي يفهم الإنسان هذه اللغة ، عليه أن يعرف الأساطير ويفك رموزها. فمن خلال أساطير ورموز القمر ، مثلا ، يفهم الإنسان التلاحم الغريب بين الزمن ، والميلاد ، والموت ، والبعث ، والجنس ، والخصب ، والمطر ، والنبات ... وبذلك ، لم يعد العالم مجرد مجموعة ، مظلمة ، من الأشياء الملقاة بطريقة اعتباطية ، ولكنه كون حي ، منظم ، ودال. إن العالم يكشف عن نفسه كلغة خاصة ، وهو بذلك يتحدث الى الإنسان بطريقة وجوده الخاصة ، وببنياته وإيقاعاته. ووجود العالم هو نتيجة لفعل خلق إلهي ، وبنيات هذا العالم ، وإيقاعاته هي نتيجة الأحداث التي وقعت في

بداية الزمن. فالقمر له حكايته الأسطورية ، والشمس لها أيضا حكايتها الأسطورية ، وكذا المياه ، والنباتات والحيوانات. فكل شيء في الكون ، له « حكايته ». ومعنى ذلك ، أنه قادر على أن « يكلم » الإنسان ، وبما أن هذا الشيء « يتكلم » ، بالدرجة الأولى ، عن نفسه ، وعن « أصله » وعن الحدث الأولي الذي نتج عنه ، فإنه يصبح واقعيا ، ودالا . [72] والأساطير ، وإن كانت تكشف عن كل ما وقع منذ بداية الكون ، وإلى غاية تأسيس المؤسسات الإجتماعية ، والثقافية ، والدينية ، فإن هذا الكشف لا يعني « معرفة » كلية ، لأنه لا يفك أسرار الحقائق الكونية والإنسانية. كما أن المرء لا يستطيع التحكم في الحقائق الكونية المتنوعة ، وتحويلها الى « عناصر معرفة » بمجرد تعلمه « أسطورة الأصل » . فهذه الحقائق تحافظ على أسرارها الكونية الأصلية.

ويرى إلياد أن الإنسان يدخل في حوار مع العالم لأنهما يستعملان نفس اللغة : الرمز. وإذا كان العالم يكلم الإنسان من خلال كواكبه ، ونباتاته ، وحيواناته ، ووديانه ، وأحجاره ، وفصوله ، ولياليه ، فإن الإنسان يجيبه من خلال أحلامه ، وحياته الخيالية ، ومن خلال طوطيماته الطبيعية ، ومافوق الطبيعية ، والبشرية ومن خلال قدرته على الموت والبعث، طقوسيا ، خلال الحفلات الدينية ، وبقدرته على الحلول في روح ما ، أو بوضعه لقناع.[73] ويذهب إلياد الى أن الأسطورة - لأنها تتضمن ما فعلته الآلهة أو الشخصيات الخارقة في الزمن الأول - تكشف عن بنية الواقع التي لا يمكن للفهم التجريبي ، العقلاني أن يستوعبها. كما أن الأسطورة تكشف عن منطقة كونية لا تصل إليها التجربة المنطقية السطحية. وهكذا ، يمكن القول إن الأسطورة تكشف عن بنية الألوهية نفسها ، التي تترفع عن كل الأوصاف ، وتجمع كل المتضادات. وهذا مالا يمكن للتجربة العقلانية أن تكشف عنه. كما أنه لا يمكن لتجربة أسطورية كهذه أن تكون شاذة ، لأنها تندمج ، تقريبا ، في التجربة الدينية للبشرية جمعاء. [74]

وقد لاحظ إلياد أن الأساطير ، في عدد كبير من المجتمعات البدائية ، لا يمكن أن تحكى في أي مكان ولا في أي زمان ، كما أنها لا تحكى أمام النساء ولا الأطفال. وإنما تحكى فقط في الفصول الأكثر غنى من حيث الطقوس (الخريف والشتاء) ، أو أثناء الفترات الفاصلة في الحفلات الدينية . وبعبارة أوضح ، تحكى الأساطير في فترة زمنية قدسية. والإنسان عندما يحكي في هذه المجتمعات ، بواسطة الأسطورة ، كيف جاءت الأشياء الى الوجود ، فإنه ، في الوقت نفسه ، يفسرها ، ويجيب ، بطريقة غير مباشرة ، عن سؤال آخر ،

هو : لماذا جاءت هذه الأشياء الى الوجود ؟ وهكذا تكون الوظيفة الأساسية للأسطورة ، في هذه المجتمعات ، هي « تثبيت » النماذج المثالية لكل الشعائر ، ولكل الأعمال الإنسانية التي لها دلالة. (75)

ويمكن تلخيص نظرية ميرسيا إلياد ، في الأسطورة ، في النقط الرئيسية التالية :

1 - الأسطورة حكاية أعمال الشخصيات الخارقة.

2 - إن هذه الحكاية تعتبر حقيقية (لأنها تتعلق بالواقع) ، وقدسية (لأنها أعمال الشخصيات الخارقة).

3 - الأسطورة تتعلق دائما « بالخلق » ، حيث تحكي كيف أن شيئا ما جاء الى الوجود ، أو كيف أن تصرفا ما ، أو مؤسسة ما ، أو طريقة ما في العمل تأسست . لهذا السبب ، تشكل الأساطير نماذج لكل فعل بشري دال.

4 - بمعرفتنا للأسطورة ، نعرف « أصل الأشياء » ، وبالتالي نتمكن من السيطرة عليها. ولا يتعلق الأمر هنا بمعرفة « خارجية » و « مجردة » ، ولكن بمعرفة « نحياها » شعائريا ، سواء حكينا الأسطورة ، رسميا ، أم قمنا بالشعيرة التي تبررها هذه الأسطورة.

5 - إننا « نعيش » الأسطورة بطريقة أو بأخرى. بمعنى ، أن القوة القدسية للأحداث التي نحكي ، تسيطر علينا. (76)

وهكذا ، فالأسطورة - حسب إلياد - تبين أن العالم ، والإنسان ، والحياة لهم أصل وحكاية خارقين ، وأن هذه الحكاية ذات دلالة ، وقيمة ، وتصلح لأن تكون نموذجا لكل الأفعال والممارسات الإنسانية. وإذا كانت الأساطير تحتل مكانة أساسية في المجتمعات البدائية، لأنها تشرح وتبرر وجود العالم ، والإنسان والمجتمع ، فإنها قد فقدت هذه المكانة في المجتمعات الحديثة ، وإن لم تكن قد اختفت نهائيا على مستوى التجربة الفردية. فهي تظهر في الأحلام ، والرغبات ، وفي حنين الإنسان المتحضر الى أشكال الحياة القديمة. ولعل الحشد الهائل من الأدب السيكولوجي ، خير دليل على وجود الميثولوجيا في الأفعال الواعية ، والنصف واعية لكل شخص.

وإن كنت أميل الى نظرية إلياد ، في الأسطورة ، القائمة على أن الأسطورة حكاية قدسية ، وحقيقية ، تتعلق دائما بظهور شيء جديد ، وتكتسي قيمة أساسية في المجتمعات البدائية ، حيث تعتبر التاريخ « المقدس » للقبيلة ، وحيث تشرح الواقع ، وتبرر متناقضاته ،

فإنني مع ذلك أساير جورج غوسدورف في التحفظ الذي يبديه بخصوص مفهوم « العود الأبدي » (L'étérnel retour) الذي اقترحه إلياد ، حيث يرى غوسدورف أن كلمة «تكرار» (Répétition) تظهر أكثر ملاءمة لأن الزمن الأسطوري للإنسانية - عندما كان يحكم وحده وبدون منازع - كان يظهر كزمن للتكرار. إن « العود الأبدي » يفترض مفهوم الزمن ، والفكر البدائي لم يكن قد وعى بعد بالزمن ، بل إنه كان متحررا منه. وإذا كان التكرار يدل على إعادة تأكيد الشيء نفسه ، فإن « العود الأبدي » لا يمكنه أن يهدف إلا الى هوية الشيء نفسه في خضم بداية ظهور الشيء الآخر. كما أن فكرة « العود الأبدي » تظهر ، تاريخيا ، في الأمبراطوريات الشرقية ، ثم عند الإغريق كنظام فلسفي ، مميز لعصر ما ، ولحضارة ما ، حيث تبدو عقلية العصر الأسطوري متجاوزة. (77)

-IV - الأسطورة والأنواع الحكائية الأخرى .

من القضايا الشائكة المتعلقة بدراسة الأسطورة ، قضية التمييز بين هذه الأخيرة وبين الأنواع الحكائية الأخرى ، كالملحمة ، والساجا (Saga) ، (*) والحكاية الخرافية ، والحكاية التاريخية المحرفة أو الناقصة ... (+) .

فمحاولة التمييز هذه ، تبدو صعبة نتيجة تداخل هذه الأنواع الحكائية ، ولكثرة نقط الإلتقاء بينها. فهذا (جورج دوميزيل) Georges Dumézil يعترف أنه لم يفهم قط الفرق بين الحكاية الخرافية وبين الأسطورة . (78) كما أن E.O. James يرى أنه لا يمكن مقارنة الأسطورة الحقيقية بأي نوع من أنواع الحكايات الشعبية . (79) أما (لوك بريسون) Luc Brisson ، فيؤكد أن كل محاولة لتمييز الأسطورة عن الأنواع الحكائية الأخرى ، تنتهي دائما بالفشل. (80) ولا أدعي في هذا المبحث ، أنني سأميز بين الأسطورة والأنواع الحكائية الأخرى ، وإنما سأحاول - من خلال مجموعة من الأبحاث والآراء - أن أبين بعض نقط الإختلاف بين الأسطورة وبين الأنواع الحكائية الأخرى ، وإن كانت نقط الإلتقاء تبدو أكثر بكثير من نقط الإختلاف.

لعل من بين أهم محاولات التمييز ، في هذا الإطار ، محاولة (ميشيل سيمونسون) Michel Simonsen ، (81) التي جاءت على الشكل التالي :

النـوع	الموقـف	الشكـل	الأبطال	الوظيفة الإجتماعية
الأسطورة	حقيقة	شعر ونثر	آلهة ، وأبطال	شعائرية
الساجا	حقيقة	شعر	بشر ، وجماعات	سياسية وتسلية
الحكاية التاريخية الناقصة أو المحرفة	حقيقة	نثر	آلهة - شخصيات خارقة - قديسون - بشر.	درس أخلاقي أو روحي
الحكاية الخرافية	خيال	نثر	شخصيات خارقة - حيوانات	تسلية
النكتة	حقيقة	نثر	بشر	إخبارية - تسلية

وهكذا ، ترى ميشيل سيمونسون أن :

* الأسطورة مرتبطة بشعيرة ما ، ولها مضمون ديني ، أولها علاقة بنشأة الكون. وهي رمز لعقائد مجتمع ما ، كما أن الأحداث التي تحكيها ، يعتقد صدقها.

* والساجا تحكي ، عن طريق الشعر ، أحداثا يعتقد صدقها، وهذه الأحداث تتعلق بعشيرة أو بجماعة من الناس.

* والحكاية التاريخية الناقصة أو المحرفة ، تقوم على أحداث يعتقد صدقها ، من طرف المتلقي والسارد ، وهي ذات مضامين متناقضة.

* أما الحكاية الخرافية ، فهي سرد لأحداث خيالية ، الهدف منها التسلية والمتعة.

* والنكتة ، تحكي أحداثا حقيقية ، ذات بعد ضيق وشخصي في أغلب الأحيان.

وبذلك تكون محاولة ميشيل سيمونسون قائمة على موقف الأنواع الحكاية من الواقع، وعلى شكلها ، وأبطالها ، وأخيرا على وظيفتها الإجتماعية.

ولا تقل محاولة (بدرو كوردوبا) Pedro Cordoba [82] أهمية عن محاولة ميشيل سيمونسون ، وإن كان كوردوبا لم يعتمد في تمييزه إلا على ثلاثة أنواع هي : الأسطورة ، والحكاية الخرافية ، والحكاية التاريخية الناقصة أو المحرفة.

	الحكاية الخرافية	الأسطورة	الحكاية التاريخية المحرفة أو الناقصة
مجال الصلاحية	الخيال	العقل	التاريخ
قيمة الحقيقة	سيكو-بيداغوجية	تنبئية	بينة
الإمتداد	خاص	كوني	هامشي
وسيلة الفعل	الحكمة	القانون	المعجزة - الجريمة

ويرى بدرو كوردوبا أننا لا نلتقي بأبطال الأساطير ، ولا نتساكن معهم. فلا أحد مثلا، التقى بأوديب ، لا أهل طيبة الذين اتخذوه ملكا ، ولا سوفوكل الذي وظفه في تراجيدياته ، ولا علماء النفس الذين رأوا فيه طوطيما. في حين ، أننا نلتقي بشخصيات الحكاية التاريخية الناقصة أو المحرفة ، لأنها تنتمي الى التاريخ. وعلى عكس الحكاية الخرافية ، التي تدخل بوضوح في مجال الخيال ، فإن الأسطورة ، والحكاية التاريخية الناقصة أو المحرفة ، تظهران ككلام حقيقي ، يتطلب القبول من طرف المتلقين. وإن كانت الحقيقة ليست على نفس المستوى في هذين النوعين. وهكذا ، فأمام الحقيقة التنبئية للأسطورة ، والحقيقة البينة للحكاية التاريخية الناقصة أو المحرفة ، فإن الحكاية الخرافية تؤمن بحقوق الخيال الخاص. غير أن هذا لا يعني أن الحكاية الخرافية لا تقيم أية علاقة مع الواقع المعيش. لكن حقيقتها تدخل في الإطار السيكولوجي - البيداغوجي ، لأن الأمر يتعلق بإعداد الطفل لمواجهة العالم الفظيع الذي ينتظره. [83]

أما (جوزيف شلهود) Josef Chelhod ، فيرى أن ما يميز الأسطورة عن باقي أشكال التفكير الخرافي ، هو أنها تؤدي دائما - في اعتقاد المؤمن - وظيفة دينية. [84] وهذا الجانب الديني ، المميز للأسطورة يركز عليه أيضا (جورج دوميزيل) Georges

Dumezil الذي يرى أن « الأساطير تولد وتترعرع في ظروف مظلمة ، ولكن دائما متلاحمة مع الشعائر. » [85] ويؤكد هذا الجانب الديني أيضا (روجيه كايوا) Roger Caillois الذي يرى أننا نجد دائما الأسطورة والشعيرة مترابطتين ، بل إن وحدتهما شيء أساسي ، وبالتالي فإن افتراقهما كان دائما سببا في انحطاطهما. فالأسطورة ، بمعزل عن الشعيرة ، تفقد، إن لم يكن سبب وجودها ، فعلى الأقل الجانب الممتاز من قوتها. [86]

وفي محاولة للتمييز ، بين الأسطورة والأنواع الحكائية الأخرى ، يحدد فلاديمير غريغورييف أربع نقط مميزة للأسطورة هي:

1 - ليست لها بداية مؤرخة ، وإنما بدايتها لازمنية.

2 - ليست متطورة ، وإنما هي نموذج تأسيسي « متوقف » نهائيا.

3 - العناصر المكونة لها هي : الشخصيات الخرافية ، والخارقة والجبارة التي « تعمل » في « مادة » ما ، وتعطيها شكلا ودلالة.

4 - النهاية فيها غير موجودة إلا على شكل « عودة » الى « الكمال » ، في الزمن الأول. [87]

ومما يميز الأسطورة أيضا - حسب فلاديمير غريغورييف دائما - هو أنه لكي تكون لها القوة الفعالة ، يجب أن تكون للسارد « وظيفة » السارد ، وأن تكون للذين توجه إليهم الأسطورة ، ميزة المستمعين. فالأسطورة ، بخلاف الأنواع الحكائية الأخرى ، لا يحكيها أي كان ، ولا يستمع إليها أي كان ، بالإضافة الى أنه لا يجب التعامل بنوع من اللامبالاة مع زمان ومكان حكيها. وما يميز الأسطورة أيضا ، هو أن كل شيء فيها رمزي. لأن هذا التلاحم بين الفهم والإيمان يجعل المسافة بين الرمز والواقع المرئي الذي تنطلق منه وبين الرمز والواقع غير المرئي الذي تتجه نحوه مسافة قصيرة جدا. وبعبارة أخرى ، فالماء ، مثلا ، هو - على الفور ، وفي الوقت نفسه - الماء الذي نشرب ، والذي به نغتسل ، كما أنه الماء كرمز لمنبع الحياة ، وكرحم الأصل ، وكمطر ... [88]

هذا الجانب الرمزي ، المرتبط بالإيمان ، والمميز للأسطورة ، هو الذي يركز عليه جلبير دوران ، حيث يؤكد أن الأسطورة تظهر كسرد يضع على مسرح الأحداث ، شخصيات ، وديكورات ، وأشياء لها قيمة رمزية ، ويمكن تجزيئها الى مقاطع ، أو الى أصغر الوحدات السيميائية ، والتي يندرج فيها الإيمان ، بشكل ضروري ، خلافا للحكاية الشعبية وللخرافة. [89]

وقد لاحظ ميرسيا إلياد أن التمييز بين الأسطورة ، والأنواع الحكائية الأخرى ، قد قامت به المجتمعات البدائية نفسها ، قبل أن يحاول الباحثون والدارسون القيام به. فالأهالي ، كانوا يميزون بين « الحكايات الحقيقية » وبين « الحكايات الكاذبة » . وهذا التمييز ، له دلالته بطبيعة الحال. فرغم أن شخصيات الأساطير هي عادة إلهية وخارقة ، وشخصيات الخرافات هي من الأبطال أو الحيوانات العجيبة ، إلا أن كل هاته الشخصيات تشترك في نقطة واحدة : وهي أنها لا تنتمي الى عالمنا اليومي. ومع ذلك فإن الأهالي أحسوا بأن الأمر يتعلق « بحكايات » مختلفة جذريا. فما تحكيه الأساطير يتعلق بهم مباشرة ، أما الخرافات ، فتعتمد على أحداث ، رغم أنها أحدثت بعض التغييرات في العالم ، فإنها لم تغير الوضع البشري. وهكذا فالأسطورة ، بالنسبة الى الإنسان القديم ، ذات أهمية قصوى ، بينما الخرافات لا تشكل هذه الأهمية. فالأسطورة تعلمه « الحكايات » الأولية التي شكلته وجوديا. كما أنها تعلمه كيف جاءت الأشياء الى الوجود ، وأين يجدها ، وكيف يظهرها ، من جديد ، عندما تغيب. (90)

ويرى إيرك فروم أن ما يميز الأسطورة عن الأنواع الحكائية الأخرى ، هو دلالتها الدينية، والفلسفية ، والرمزية. كما أن ما يميزها هو أنها ليست مجرد نتاج لخيال الشعوب «البدائية » ، وإنما تتضمن ذكريات قيمة عن الأزمنة الماضية. ولقد ثبتت في العقود الأخيرة من هذا القرن الحقيقة التاريخية لبعض الأساطير بواسطة أبحاث كثيرة ، واكتشافات أركيولوجية عديدة. (91)

ويؤكد جورج غوسدورف أن السمة المميزة للأسطورة هي أنها تتدخل كنموذج أولي لتحقيق التوازن في الكون ، وكوثيقة لإعادة الاندماج. فالوعي الأسطوري يشكل فضاء حاميا يجد فيه الإنسان مكانه داخل هذا الكون. ولعل ما يفسر التلون العاطفي للأسطورة ، هو دلالتها الحيوية ، حيث تعمل كتأمين على الحياة ، وكتأمين داخل الحياة ، وكتأمين ضد تآمر الرعب والموت. كما أن الوعي الأسطوري هو جو من المشاعر المطابقة للبحث عن إرضاء الحاجيات الإنسانية الأساسية. فتكون بذلك الغرائز هي المتحكمة هنا : غريزة الحياة ، وغريزة الأكل ، وغريزة الجنس. (92)

ويضيف جورج غوسدورف أنه يجب الإقرار بأن الأسطورة لا تشكل استسلاما كليا وبسيطا للعقلية الخرافية والمجانية ، الشبيهة بعقلية الحلم والشعر، فما يميز الأسطورة هو أنها تجعل الحياة ممكنة ، وتعطي للمجتمعات الإنسانية أسسها ، وتسمح لها ، بذلك ، بالإستمرار.

فهي فهم للأشياء ، وللكائنات. إنها تصرفات ومواقف. إنها اندماج المرء في الواقع. [93] بل يذهب جورج غوسدورف أبعد من ذلك ليقول إن عالما بدون أساطير ، لن يكون عالما إنسانيا ، لأن الوعي الأسطوري ، هو الذي يقيم وحدة الوجود الملموس. والأسطورة هي التي تجمع العناصر المتفرقة ، فتعطي معنى وصورة ليس لحياتنا فقط ، ولكن لحياة الآخرين أيضا ، ولحياة المجتمع نفسه. [94] ولاشك أن هذا المستوى لا ترقى إليه الأنواع الحكائية الأخرى.

أما E.O. James فيرى أنه لا يجب أن نقيم بين الأسطورة وبين الأنواع الحكائية الشعبية أي نوع من التشابه. فالأسطورة ليست نتاج الخيال ، بمعنى الفكر التأملي ، وليست فلسفة ذات موضوع متعلق بأصول ظاهرة ما ، على شكل حكاية سببية ، ابتكرت لتفسير أشياء ، أو أحداث مثيرة للإنتباه. إن الأسطورة ليست تاريخا ولا فلسفة مثاليين. وليست درسا في الأخلاق ، ولا في اللاهوت ، وليست حكاية مخصصة للمتعة الذهنية أو للتسلية الشعبية - حسب تقاليد محددة - وليست حلم يقظة يتم تأويله بواسطة رموز علم النفس. إن الأسطورة تتميز عن الخيال ، وعن الشعر ، وعن الفلسفة ، وعن علم النفس ، إلا أنها تتداخل معهم في مرحلة لاحقة ، أثناء تشعباتها وتطوراتها. [95]

ويبدو أنه من بين مختلف العناصر المميزة للأسطورة ، يظل عنصر ارتباط الأسطورة بالشعيرة أهم عنصر. فالترابط بين الأسطورة والشعيرة واضح الى درجة أن إحداهما تعلل الأخرى. بل إن الشعيرة ، في كثير من الأحيان ، ليست إلا إحياء للأسطورة. غير أن هذا لا يعني أن ترابطهما أبدي ، فقد تمارس شعيرة ما حتى عندما تفقد الجانب الأساسي من دلالتها. كما أن أسطورة ما قد يستمر تداولها حتى وإن لم تعد ملائمة ، ظاهريا ، لأي بنية ، أو لأي ممارسة دينية. فالأسطورة والشعيرة ، وسيلتان لعرض الحقائق والقيم الإنسانية. وهما - كالفن ، والشعر ، والموسيقى - تعبران عن إحساس ، وعن حالة عقلية ، وعن تأويل الواقع. إنهما تسمحان ، لمجتمع ما ، بأن يواجه ، بفعالية ، المتطلبات المفروضة من طرف الحياة اليومية. كما أنهما تسمحان بخلق نوع من الإستقرار في المجتمع ، وبإقامة توازن بين الإنسان ، والطبيعة ، والنظام القدسي ، الذي من المفروض أن رخاء البشرية متعلق به. وهكذا ، فالأسطورة والشعيرة تعبران عن الآمال ، والمخاوف ، والأحاسيس الأكثر عمقا . كما أنهما تعبران عن المشاكل اليومية : المادية منها والروحية.

وقيمة الشعيرة تكمن - كما يرى الأنتربولوجي (فيكتور تورنار) Victor Turner- في أنها « تمتلك ، في الوقت نفسه ، بنية رمزية ، وبنية قيمة ، وبنية لاهوتية ،

وبنية وظيفية » . [96] هذا بالإضافة الى البنية المتعلقة بالخيال. وكما اختلف الباحثون حول تعريف الأسطورة ووظيفتها ، فقد اختلفوا أيضا حول تحديد العلاقة القائمة بين الأسطورة والشعيرة. ففي الوقت الذي يرى فيه (فان دير لاو) Vander Leeuw أن الشعيرة هي أسطورة في إطار الحركة ، وأن الأسطورة تؤسس الفعل المقدس ، حيث تسبقه ، ثم تصير بعد ذلك ضمانة له [97] فإن E.O. James يذهب الى أن الشعيرة تسبق زمنيا الأسطورة ؛ وأن هذه الأخيرة، ليست إلا تفسيرا للأولى . [98]

وإذا كان جورج غوسدورف يرى أن الشعيرة تعيد تأكيد الأسطورة ، وتجعل المؤمن يربح سلطة وفعالية الحكاية الأسطورية لأنها تعيد الأسطورة في الزمن الحاضر ، [99] فإن جورج بالانديي يرى أن الشعيرة ليست عكسا بسيطا للأسطورة ، ولا عرضا لها.

فالشعيرة لها منطقها الخاص الذي يحد بانتهائها. والشعيرة تقوم حول عناصر مركزية، تميزها وتعين وظيفتها التي تنحصر في نظام يساهم في إدماج الفرد في مجتمع ما ، وفي ثقافة ما . فالشعيرة توظف الرموز عن طريق اعطائها شكلا ، وعن طريق جمعها ، وتوحيدها ، واستغلالها . [100] أما روجيه كايوا فيرى أنه قبل أن نتعرض لعلاقة الأسطورة بالشعيرة ، يجب أن نميز أولا بين ميثولوجيا المواقف ، وميثولوجيا الأبطال :

فميثولوجيا المواقف تعكس الصراعات السيكولوجية التي تدخل فيها ، غالبا ، كل عقد علم النفس ، أما ميثولوجيا الأبطال ، فهي ميثولوجيا الفرد نفسه. إنها صورة مثالية للتعويض أو الموازنة. فالفرد يظهر كضحية لصراعات سيكولوجية تتنوع بتنوع المجتمعات والحضارات ، ويجد الفرد نفسه عاجزا عن الخروج من هذه الصراعات ، لأن ذلك لن يتأتى له إلا إذا قام بفعل محرم من طرف المجتمع. وبما أن الفرد يصاب بشلل أمام هذا الفعل المحرم ، فإن البطل الأسطوري يتكفل بالقيام به ، ويجد بذلك مخرجا لهذه المواقف ، سواء كان هذا المخرج سعيدا أم تعيسا. إذن فالفرد يتم تعويضه بالبطل الأسطوري ، لأنه وحده يستطيع خرق المحرمات . غير أن الفرد لا يقنع دائما بتعويض البطل له ، وبالحل المثالي الذي يأتي به. لذلك نجد الفرد يطالب بتحقيق هذا الحل تحقيقا فعليا. ولهذا السبب ، تظهر الأسطورة في الغالب مصاحبة بشعيرة. لأنه إذا كان من الضروري خرق المنع ، فإن ذلك لن يتحقق إلا في جو أسطوري. والشعيرة هي التي تدخل الفرد في هذا الجو. إذن ، فجوهر الشعيرة يكمن في أنها تجاوز مسموح به ، يعيش الفرد بواسطته وضعا مأساويا ، ويصبح هو البطل . وبذلك يتم تحقيق الأسطورة بواسطة الشعيرة .[101]

- V - الأسطورة والأدب :

إذا كانت كل الأبحاث والنظريات التي تحدثت عنها تقر بانتماء الأسطورة الى التراث الشفهي ، فإن (مارك إجيلدنجر) Marc Eigeldinger ، في كتابه "Lumières du mythe"، يتحدث عن مفهوم « الأسطورة الأدبية » « Le mythe littéraire » ، رغم أنه يعلم أن مؤرخي الأديان ، وعلماء الإجتماع ، وعلماء الأجناس يحتجون على هذا المفهوم ويرفضونه ، لأنه يبعد الأسطورة عن التراث الشفهي ، أي عن الأصل. فالأسطورة ، التي تتمتع عادة بالحرية والحركة عندما يتم نقلها الى مجال الأدب تؤسر بواسطة الكتابة ، كما أن معناها البدائي والديني يضيع لصالح نظام العمل الأدبي. فتنتج عن ذلك هوة بين الأسطورة التي تتمتع بالإنفتاح ، وبين العمل الأدبي الذي يتحكم فيه مبدأ النهاية والإنغلاق. ويرى مارك إجليدنجر أن القول بضرورة حصر الأسطورة في وظيفتها الدينية والإجتماعية ، قول فيه نظر ، بل إنه قد تم تفنيده من طرف تيار الكتابة الأسطورية ، المستمر من عهد هومير والى يومنا هذا. [102] صحيح أن الأسطورة في الأصل كلام ، وتنتقل مادتها شفهيا ، ولا تندمج في إطار الكتابة إلا في فترة لاحقة ، حيث يتم تنظيمها بشكل متلاحم ، غير أن هذا لا يعني - حسب رأي إجيلدنجر - أن الأسطورة تشوه جذريا ، وتفقد وقارها البدائي إذا ما أزيلت عنها دلالتها الدينية. بل إنه يذهب أبعد من ذلك ليؤكد أن الأسطورة لم تصبح لغة متميزة إلا لأن تداولها بواسطة الأدب أحسن من تداولها شفهيا. ويبقى السؤال المهم بالنسبة إليه ، هو : ماذا سيكون مصير الأسطورة إذا ما توقف نقلها الى القراء بواسطة اللغة؟ وقبل أن يحدد إجيلدنجر السمات المميزة « للأسطورة الأدبية » ، في علاقتها مع اللغة ، يتحدث عن نقط الإلتقاء بين الأسطورة ، بصفة عامة ، وبين « الأسطورة الأدبية » . إنهما معا موضوع اعتقاد ، كما أنهما يترجمان المحتمل ، أو على الأصح الممكن. فالأسطورة ، بصفة عامة ، ليست مجرد رمز يفك من خلال بنيات الحكاية ، بل إن لها معنى ، إنها تحمل دلالة ، وتترجم العلاقات والبنيات السيميائية. لهذا فالمقاربة الشكلية للأسطورة غير كافية ، إذا لم تصاحبها مقاربة سيميائية ، وكذا سؤال عن المعنى الذي تخفيه الأسطورة. ويرى إجيلدنجر أن عقلنة الأسطورة ، وردها الى مفاهيم مجردة - حين تهدف الى التعبير عن علاقات محسوسة ووجودية - شيء ضد طبيعة الأسطورة. كما أنه لا يمكن حصر الأسطورة في عملية عقلية ، أو في برهنة منطقية ، بواسطة اللغة العقلانية ، لأنها تشارك في التجربة الداخلية ، ولا تفارق جذور المعيش ، ولا الأحداث في فضائها وفي زمانها ، وأبعادها العاطفية. فهذه إذن

سمات مشتركة بين الأسطورة « الشفهية » والأسطورة « الأدبية » ، مادامت الميثولوجيا ، بصفة عامة ، تولد « ببطء » ، وبتنوع مابين طرق الذاكرة ، وخطوط الكتابة. » [103]

أما السمات المميزة للأسطورة « الأدبية » ، في علاقتها باللغة ، فقد حددها إجيلدلجر فيمايلي :

أ - تتميز الأسطورة الأدبية - ككل أسطورة - بقيمتها النمطية الأصلية الأساسية ، وبالنموذج الذي تطرحه ، وببعدها الكوني. وهي في ابتعادها عن تقلبات التاريخ ، تتحرر أيضا من قيوده. كما أنها تندمج في سياق اجتماعي وجماعي ، دون أن تحذف خطاب الذاتية، ولا حكاية المغامرة الفردية. وزيادة على مضمونها الإجتماعي ، فإنها تنفتح على معنى أخلاقي وديني مادامت مرتبطة بالقداسة. والأسطورة الأدبية تعانق الفضاء والزمان في شموليتهما وتتخذ مكانا داخل الحنين الى البدايات ، أو داخل الرؤية الإفتراضية للمستقبل ، متبنية المنظور الوراثي أو الأخروي.

ب - الأسطورة ليست فقط حكاية ، ولكنها أيضا خطاب للرغبة والعاطفة. إنها لا تعبر عن نفسها بمساعدة أفكار أو مفاهيم وتتطور على هامش العقلانية ، وإنما تتكفل بقول الحقيقة السيكولوجية المنبثقة من المعيش ، وتقترح ملامسة اللامعقول ، واللاوعي ، وترجمة مضمون الرغبة وعلاقتها بالإحساس. وإذا كانت الأسطورة لغة غريبة عن المنطق ، فإن ذلك لا يعني أنها تناقضه بطريقة آلية . صحيح أنها تبتعد في مسارها عن الذكاء ، ولكن بلورتها محددة برغبة في النظام. وفعل الكتابة يسمح لها بأن تنظم نفسها ، من خلال بنيات السرد ، ويجعلها تخضع لتلاحم قادر على إرضاء العقل. فالأسطورة الأدبية كما اخترعها الإغريق ونقلوها إلينا تبدو كأداة وظيفية للتأليف.

ج - إن الأسطورة الأدبية تشتمل على معنى ميتافيزيقي [*] ، إنها مسرح منفتح على فضاءات القدسي. مسرح يقترح عرضا للكون والإنسان ، حيث يواجه الإنسان ، دائما ، الآلهة والطبيعة ، حسب رؤية تتجدد في شكلها ولغتها. إن مسرح الأسطورة يتحدث عن علاقات الإنسان بالعالم ، عن مواجهاتهما ، وعن صراعاتهما وعن إمكانية واستحالة إمكانية حل هذه الصراعات. فيقترح بذلك على القارئ صورة نموذجية لظروف الإنسانية. والأسطورة الأدبية تأخذ بعدا ميتافيزيقيا بواسطة العلاقات المتحركة التي يتم وضعها. كما أنها تقوم بوظيفة أداة المعرفة القائمة على الذاكرة ، والخيال ، والرغبة.

د - الأسطورة الأدبية لغة متعددة الجوانب ، إنها ليست ميتا - لغة بالمعنى الصحيح

للكلمة ، ولكنها لغة متميزة تستبدل الشفاهية بالكتابة المتحركة ، والمتعددة ، والمنفتحة على التحول ، وعلى تجديد المعنى الذي يطابق إيقاعات الحياة ، عن طريق تأويلها بواسطة الإستعارات والرموز. فالأسطورة لغة مزدوجة ، لأنها تخلق فعلا يعبر عن الإنسان في علاقته بالكون والمجتمع ، ولأنها تلجأ الى الكتابة لتنقل مادتها الى الأجيال القادمة. وإذا كان ما يعيب الكتابة هو أنها تشوه مضمون الأسطورة ، وتجعله تابثا ، فإن هذا المضمون يتجدد بتطور المجتمعات ، وبقوة الخيال الشاعري ، وبعبقرية الكاتب. (+) فالأسطورة الأدبية ليست منغلقة على نفسها ، وإنما تتميز بانفتاحها وبتعدد معانيها ، وبصلاحيتها للتعاقب والبحث.

وخلاصة القول ، ان مارك إجيلدنجر يرى أن الميثولوجيا الأدبية لا ترتبط إلا نادرا بصورة أحد الأبطال القدماء ، أو أبطال العالم الحديث ، لأنها ترتبط ، بالأخص ، بمؤسسة الحرية ، وبالهجوم على امبراطورية الأحلام ، وعلى ظروف الشاعر ، كما ترتبط بجدلية اللغة والصمت ، وبالمتن الأسطوري لبعض المؤلفات. إن دراسة الأسطورة الأدبية لا تنحصر في دراسة مصير بطل أسطوري. صحيح أن نموذجيته تفك داخل فضاء كتابة العمل الأدبي ، ولكن أيضا في الفرجة الداخلية للطبيعة ، وفي مغامرة الخيال ، والخلق الشاعري. إن الأسطورة بجمعها للفضاء الداخلي والفضاء الخارجي تنشر نورها في زمن الكتابة. (104)

إذا كان مارك إجيلدنجر - كشاعر وناقد - يتحدث عن مفهوم « الأسطورة الأدبية » ، فإنني أعتقد أن الأسطورة ليست في حد ذاتها عملا أدبيا ، ولكنها تصبح عملا أدبيا إذا عولجت معالجة أدبية ، وحملت الأفكار المعاصرة ، والتفسيرات والتأويلات الإنسانية الجديدة. إن الأسطورة تصلح كإطار عام يصب فيه الأديب أفكاره ، ومشاعره ، ورؤيته للعالم ، وموقفه ، ومعاناته ، بعد أن يأخذ منها ما يشاء ، ويدع ما يشاء. ومعنى ذلك أن الأديب ليس مطالبا ، في عمله الأدبي ، بالإلتزام الحرفي بأحداث الأسطورة الأصلية.

ولعل استلهام الأدباء للأساطير راجع - كما يرى (إليوت) Eliot - الى بحثهم عن إحداث توازن مستمر بين العالم القديم ، والعالم الجديد ، للسيطرة على تلك الصورة العريضة من العقم والفوضى التي تكون تاريخنا المعاصر. (105) فالأسطورة تسمح للأدباء بالبحث عن الدلالات ، الثابتة والمتحولة ، وبالبحث عن المعاني المثلى ، كما أنها تسمح لهم بالتعبير ، رمزيا عن الأفكار. إن مفهوم الأسطورة لا يتعلق ، في الأصل ، بالأدب ولكن بالدين. ولعل ما يغري الأديب بالتعامل مع الأسطورة هو أنها تريد لنفسها أن تكون صعبة ، ولا تسمح بردها الى تفسير واحد ، حيث أظهرت على مر العصور أنها قادرة على حمل

دلالات جد مختلفة. وكل كلمة في الأسطورة هي ، في الحقيقة ، أسطورة مختصرة. فكلمات من مثل : سلم ، حرية ، وطن ، مساواة ، حب ، موت ، بعث ، خصب ، تسمح للأديب أن يستلهم منها ثقافة شعب ما ، وحضارة مجتمع ما. كما أنه يمكن للأديب أن يضيف ، الى هذه الكلمات ، أسماء شخصيات حقيقية أو خيالية ، ليؤكد من خلالها بعض الأفكار والمواقف ، ويعبر عن بعض المشاعر والأحاسيس ، ويطرح بعض الإختيارات النموذجية لكل واقع إنساني.

ولعل ما يثير الأديب في الأسطورة ، ليس هو جانبها الديني ، وإنما جانبها الإبداعي. هذا الجانب الذي يحقق له لذة جمالية ، وشاعرية ، ورمزية ، وعجيبة. بالإضافة الى ما يتعلق بالخيال الخالص وبالحلم ، حيث كل شيء ممكن ، ولا شيء مستحيل.

بعد أن تعرضت لكثير من الأبحاث والدراسات المتعلقة بالأسطورة ، سأحاول في نهاية هذا الفصل ، إعطاء تعريف لها. على أنني سأعمل على توسيع هذا التعريف حتى لا أسقط في تلك الرؤية الضيقة التي قد يفرضها تخصص ما ، أو الإنتماء الى مدرسة ما. وإن كنت ، في حقيقة الأمر ، لا أخفي ميلي الى كثير مما جاء في نظرية ميرسيا إلياد ، إلا أنني مع ذلك سأركز على نقط الإلتقاء الموجودة بين أغلب المذاهب ، وسأتجاوز نقط الإختلاف الموجودة بينها. لأن نقط الإلتقاء هاته كامنة في جوهر الأسطورة ، أما نقط الإختلاف فهي موجودة في جوهر تلك المذاهب والإتجاهات.

وهكذا فالأسطورة هي : حكاية حقيقية ، قدسية [*] ، وقعت في بداية الزمن ، وتصلح كنموذج للتصرفات الإنسانية ، حيث إن مهمة الإنسان تكمن في إعادة القيام بالتصرف النموذجي الذي قام به الأبطال الأسطوريون. وأبطال الأسطورة ليسوا بالضرورة آلهة. وإن كانت الآلهة تلعب عادة دورا مهما في الأسطورة. ويتمتع أبطال الأساطير ، في الغالب بقوة كبيرة يستطيعون بفضلها إنجاز أشياء خارقة. وهذه الشخصيات الأسطورية هي التي علمت الناس ممارساتهم الشعائرية الأكثر أهمية ، كما علمتهم مختلف التقنيات والمؤسسات. وبذلك ، فالأسطورة « تشرح » أصل ، وسر التقنيات والمؤسسات ، وتعلل بعض مظاهر الطبيعة ، وتعلل كذلك الممارسات الشعائرية. ورغم أن الأسطورة تحكي عن الزمن الأول ، وعن الأحداث الأصلية ، إلا أننا نعاين ، من خلالها ، نقلا للعالم الإنساني بآماله ، ومخاوفه ، ورغباته وصراعاته. وفي الوقت نفسه تسعى الى وضع نظام أولي للعالم ، وللأشياء ، والإنسان.

فالمجتمع والأسطورة مرتبطان الى درجة أن الذي يخرج نفسه من الأسطورة يخرج بالتالي من المجتمع. إن الأسطورة تعانق ، عن قرب الواقع الإنساني وتسعى الى تحقيق مقاصده ورغباته ومتطلباته. إنها نوع من الجرد للإمكانيات والمتطلبات الإنسانية. وإذا كانت الأسطورة تعرض صورا غنية بالمواقف التي توجد في كل مجتمع إنساني ، فإنها تعرض أيضا صورا مثالية لأشخاص يواجهون هذه المواقف ، ويحاولون التغلب عليها : إنهم الأبطال. فالأسطورة - من خلال هؤلاء الأبطال - تؤسس كل أشكال الفعل والفكر التي بواسطتها يفهم الإنسان نفسه داخل العالم. وبذلك ، تشرح الأسطورة الفهم الذي يشكله الإنسان عن العالم. والأسطورة ، وإن كانت تساعد الإنسان على تجاوز حدوده الخاصة والمشروطة ، وتدفعه الى أن يرتفع الى مصاف العظماء ، فإنها مع ذلك تكشف عن خوف الإنسان أمام الظواهر الطبيعية ، وعن خوفه أمام الحقيقة الجنسية الخالصة ، والرغبات المحرمة ، ثم بعد ذلك تسعى الأسطورة الى أن تطمئن العقل البشري عن طريق تصريف هذا الخوف. وهكذا تكون غاية الأسطورة إقامة الإستقرار والنظام في الطبيعة والمجتمع ، وتأكيد العقيدة ، وضمان فعالية الشعيرة ، والحفاظ على التصرفات والقوانين التقليدية ، والتعبير بلغة رمزية عن أفكار دينية وفلسفية ، وعن تجارب الروح ، وشرح وتبرير وجود العالم والإنسان والأشياء. ومن أجل أن تحقق الأسطورة كل هذه الغايات ، فإنها تتحدث الى كل إنسان بلغته الخاصة ، لتبين ، في نهاية الأمر ، أنه ليس للإنسان مفتاح إلا الإنسان نفسه.

إن هذا التعريف لا يدعي الإحاطة بكل مفاهيم ووظائف الأسطورة ، في كل المجتمعات ، ولكنه على الأقل يحاول رفع اللبس الذي يكتنف عادة تعاريف الأسطورة.

وإذا كانت الدراسات قد أثبتت وجود تشابه بين أساطير مختلف المجتمعات ، رغم اختلاف مضامينها ، وأثبتت أيضا أنه لا يوجد شعب لا يبدأ تاريخه بأساطير ، فإنني سأحاول ، في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، معرفة ما إذا كان الموروث العربي يشتمل على حكايات توافق التعريف ، الذي وصلت إليه ، أو بعبارة أخرى ، معرفة ما إذا كان العرب قد انتجوا واستهلكوا الأساطير كباقي الأمم والحضارات الأخرى ؟

الهوامش :

1) ابن منظور ؛ ***لسان العرب*** ، طبعة جديدة محققة - تحقيق عبد الله علي الكبير - محمد أحمد حسب الله - هاشم محمد شاذلي - دار المعارف - القاهرة - بدون تاريخ - المجلد 3 - ص ؛ 2207 .

2) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي ؛ ***تاج العروس من جواهر القاموس***. تحقيق مصطفى حجازي راجعه عبد الستار أحمد فراج - التراث العربي . سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت. سنة 1973. الجزء الثاني عشر. ص ؛ 25 - 26.

3) اسماعيل بن حماد الجوهري ؛ ***الصحاح ؛ تاج اللغة وصحاح العربية***. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار - دار العلم للملايين. بيروت - الطبعة الثانية - 1979 - الجزء الثاني ص684.

4) مجد الدين ابن الأثير ؛ ***النهاية في غريب الحديث والأثر***. تحقيق محمود محمد الطناحي طاهر أحمد الزاوي. المكتبة الإسلامية - الطبعة الأولى - 1963 - الجزء الثاني ، ص؛365.

5) أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري ؛ ***أساس البلاغة*** - مركز تحقيق التراث - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1985 - الطبعة الثالثة - الجزء الأول - ص ؛ 438.

6) جار الله محمد بن عمر الزمخشري ؛ ***الفائق في غريب الحديث*** - تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي - دار الفكر - بيروت - الطبعة الثانية - الجزء الثاني ص ؛ 178.

7) ***المعجم الوسيط*** - مجمع اللغة العربية ؛ إخراج الطبعة ؛ ابراهيم أنيس - عطية الصوالحي - عبد الحليم منتصر - محمد خلف الله أحمد. دار المعارف بمصر - 1972 - الطبعة الثانية - الجزء الأول - ص ؛ 429.

8) ***معجم ألفاظ القرآن الكريم*** ؛ مجمع اللغة العربية - دار الشروق - القاهرة - بدون طبعة- بدون تاريخ - ص ؛ 296.

9) محمد اسماعيل ابراهيم ؛ ***معجم الألفاظ والأعلام القرآنية*** - دار الفكر العربي - 1969 - الطبعة الثانية - مزيدة ومنقحة - ص ؛ 266.

10) محمد أركون ؛ ***تاريخية الفكر العربي الإسلامي*** - ترجمة هاشم صالح - الطبعة الأولى- بيروت - 1986 - منشورات الإنماء القومي - ص ؛ 8.

11) محمد أركون : *الفكر العربي* - ترجمة عادل العوا - منشورات عويدات - بيروت - 1983.

12) محمد أركون : *تاريخية الفكر العربي الإسلامي* - ص 10.

13) Gaston Bachelard - La préface du Livre de Paul Diel : Le symbolisme dans la mythologie grecque: Petite Bibliothèque Payot. Paris - 1966, p: 5.

14) Claude Levi - Strauss: Anthropologie structurale - AGORA - Plon - Paris - 1974, p:232.

15) Ibid, p:232.

16) Mircea Eliade: Aspects du mythe: Collection Folio - essais - Editions Gallimard Paris-1989, p:16.

17) Alexandre Krappe: La genèse des mythes - Payot - Paris -1952- p:15.

18) Paul Ricœur: Cité in: Dictionnaire des religions - Directeur de la Publication: Paul Poupard-2ème édition - corrigée - P.U.F - Paris-1985. p:1172.

19) Bronislaw Malinowski - cité par E.O. James in: Mythes et rites dans le Proche - Orient Ancien. Traduit de l'anglais par René Jouan - Bibliothèque historique - Payot. - 1965 - p:15.

20) Frank fort - cité par E.O. James in: Mythes et rites dans le Proche - Orient Ancien. p:298.

21) Frédéric Max - Mïller - cité par Ernest Cassirer in: Langage et mythe. A propos des Noms de Dieux. Traduit de l'allemand par Ole hansen - Love - Les éditions de minuit - Paris - 1973, p:13.

22) Lucien Levy-Brühl: Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures - Alcan - 9è édition, p:434.

23) Van der Leeuw: L'homme primitif et la religion - Alcan - 1940, p:134.

24) Maurice Leenhardt: Dokamo, N.R.F. 1947, pp:247-248.

25) Marie Delcourt: Légendes et cultes de héros en Grèce. P.U.F. Paris, 1942, p:4.

26) Schelling: Introduction à la philosophie de la mythologie - Traduction:

Jankélévitch. Aubier, 1945, Tome 1, p:235.

27) Marcel Griaule - **Arts de l'Afrique**. Editions Dechène - Paris, 1947, p:108.

28) M. Brehier, cité par Georges Gusdorf. in: **Mythe et métaphysique** - Introdution à la philosophie - Flammarion. Paris, 1984 - p:305.

29) Mircea Eliade: **Aspects du mythe** - Collection Folio - essais - Editions Gallimard - Paris, 1989, p:16-17.

30) Erich Fromm: **Le langage oublié. (Introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes)**. Traduit de l'anglais par Simone Fabre. Petite Bibliothèque Payot - Paris, p:10.

31) Georges Gusdorf: **Mythe et métaphysique**. Introduction à la philosophie - p:57.

32) Vladimir Grigorieff: **Mythologies du monde entier** - Marabout Université - Alleur Belgique, 1987, p:10.

33) Marcel Detienne: **Théories de l'interprétations des mythes XIXè et XXè siècle** - in: Dictionnaire des mythologies - sous la direction de Yves Bonnefoy -Flammarion - 1981, Tome (A-J), p:572.

34) Gilbert Durand: **Figures mythiques et visages de l'œuvre** - L'île verte - Berg - International - Paris - 1979, p:35.

35) Georges Balandier: **Le désordre** - Eloge du mouvement - Fayard - Paris, 1988, p:23.

36) Luc Benoist: **Signes , symboles et mythes** - Que sais - je? 1605 - Presses Universitaires de France - Paris 1989 - cinquième édition - p:104.

37) إرنست كاسيرر: ***الدولة والأسطورة*** – ترجمة أحمد حمدي محمود – مراجعة أحمد خاكي – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ، 1975 ، ص:21.

38) Vladimir Grigorieff: **Mythologies du monde entier**, p:24.

39) Jacques Vidal: **Mythe - in: Dictionnaire des religions** - Directeur de la publication Paul Poupard, P.U.F. Paris, 1985, 2ème édition - corrigée, p:1173.

40) Alexandre Krappe: **La genèse des mythes**, p:27.

41) C.G. Jung et CH. Kerenyi: **Introduction à l'essence de la mythologie** - Payot - Paris, 1953, p:16.

42) Marett - cité par E.O. James, in: **Mythes et rites dans le Proche** - p:15.

43) Bronislaw Malinowski - Cité par Mircea Eliade in: **Aspects du mythe**, p:34.

44) Maurice Leenhardt - **Dokamo** - N.R.F. Gallimard - Paris, 1947, p:269.

45) إرنست كاسيرر - *الدولة والأسطورة* ، ص:73.

46) Erich Fromm: **Le langage oublié**. (Introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes), pp:10-11.

47) Georges Gusdorf: **Mythe et métaphysique** - Introduction à la philosophie - p:83 et 338.

48) Mircea Eliade: **Mythes, rêves et mystères** - Collection Folio-essais - Gallimard, Paris, 1989, p:34.

49) Mircea Eliade: **Mythe, approche d'une définition** - in dictionnaire des mythologies - sous la direction de Yves Bonnefoy - Flammarion - Tome (K - Z), p:139.

50) Jacques Vidal: **Mythe - in: Dictionnaire des religions** - Directeur de la publication Paul Poupard - p:1173.

51) Marc Eigeldinger: **Lumières du mythe** - P.U.F. Ecriture - Paris, 1983, p:8.

52) Marcel Detienne: **L'invention de la mythologie** - Bibliothèque des sciences humaines - N.R.F. Editions Gallimard, 1987, Paris, p:16.

(*) Adalbert Kuhn (1812 - 1882) Paul Decharme (1839 - 1905) Frédéric Max - Müller (1823 - 1900) Andreuw Lang (1844 - 1912) - Edward Burnett Tylor (1832 - 1917).

53) Andreuw Lang - cité par Marcel Detienne in: **L'invention de la mythologie**, p:17.

54) Ibid, p:17.

55) Georges Balandier: **Le désordre** - Eloge du mouvement - Fayard, Paris, 1988, p:17.

(*) كما أن الحكي الأسطوري يتميز عن الحكي العلمي بثباته. فالحكي العلمي قابل دوما للمراجعة.

أما الحكي الأسطوري فيكتسب ثباتا بعد إنتاجه. وربما كانت الهجرة وحدها هي التي تحدث بعض التغييرات فيه ، حسب خصوصيات المكان الجديد الذي حلت به الأسطورة.

56) Isabelle Stengers - cité par Georges Balandier in: **Le désordre**, p:13.

57) Schelling - cité par Georges Balandier in: **Le désordre**, p:19.

58) Georges Gusdorf: **Mythe et métaphysique** - Introduction à la philosophie, pp:335 - 336.

59) Marcel Detienne: **L'invention de la mythologie**, pp:10-11.

60) Erich Fromm: **Le langage oublié** (introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes), p:158.

(*) ولد سنة 1907 ببوخاريست برومانيا. عاش في الهند بين 1928 و 1932. درس الفلسفة ببوخاريست من سنة 1933 الى سنة 1940. ثم صار ملحقا ثقافيا بلندن وبلشبونة - وبعد ذلك أصبح أستاذا بمدرسة الدراسات العليا بباريس ابتداء من سنة 1945. حيث بدأ يكتب مباشرة بالفرنسية. ثم درس بالسوربون وبعدة جامعات أوربية من 1957 الى سنة 1986 ، حيث توفي. وله عدة مؤلفات في تاريخ الأديان.

61) Mircea Eliade: **Aspects du mythe**, pp:15-16.

62) Mircea Eliade: **Mythes rêves et mystères** - p:22.

63) نقلا عن شكري محمد عياد : ***البطل في الأدب والأساطير*** ، دار المعرفة - القاهرة - 1959 - الطبعة الأولى ، ص: 120.

64) Mircea Eliade: **Aspects du mythe**, p:33

65) Mircea Eliade: **Méphistophélès et l'androgyne**. Idées Gallimard, 1981, Paris, pp:305 - 310 - 311.

66) Mircea Eliade: **Méphistophèlès et l'androgyne**, pp:297-298-299.

*) يرى إلياد أن أغلب الأساطير - لأنها تعرض ما حدث في الزمن الأول - تشكل هي نفسها تاريخا نموذجيا لجماعة من الناس. ولكن مع تحفظ واحد ، وهو أن الأمر لا يتعلق «بالتاريخ» بالمفهوم الحديث للمصطلح (أي أحداث قارة ولا يمكن تكرارها) ، ولكنه تاريخ نموذجي ، ويمكن تكراره. كما أنه لا يجد معناه وقيمته إلا في هدا التكرار.

67) Mircea Eliade: **Le mythe de l'eternel retour** - idées Gallimard Nouvelle édition, revue et augmentée, Paris, 1969, p:58.

+) هذا الرأي يؤكده أيضا جلبير دوران عندما يقول : « الأسطورة ، هي القاعدة الأنثربولوجية التي تقوم عليها الدلالة التاريخية » بل إنه يرى أن التاريخ ما هو إلا « انحراف » للأسطورة. انظر:

Gilbert Durand: Science de l'homme et tradition. (Le nouvel esprit anthropologique) L'ile verte - Berg International, Paris, 1979, p:86.

68) Mircea Eliade: Le mythe de l'éternel retour, pp:59-61.

69) Mircea Eliade: Le Sacré et le profane - Folio - essais - Gallimard - Paris, 1990, pp:85-86.

(*) يؤكد إلياد أن التكرار لا يعني التقيد بنماذج قارة. ولكنه ، في الحقيقة ، يدفع الإنسان الى الخلق ، ويفتح ، أمام عقله المبتكر ، آفاقا جديدة. فبواسطة التكرار ، تضمن الأسطورة للمرء أن الشيء الذي يتهيأ للقيام به ، قد تم القيام به من قبل ، فتساعده بذلك على طرد الشكوك التي تنتابه فيما يخص نتائج مبادرته.

70) Mircea Eliade: Le Sacré et le profane, pp:87-89.

71) Mircea Eliade: Mythe - Approche d'une définition - in Dictionnaire des mythologie - sous la direction de Yves Bonnefoy - Flammarion - Tome (K - Z) pp:138-139.

72) Mircea Eliade: Aspects du mythe, p:177.

73) Ibid, pp:178-179.

74) Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions - Bibloithèque historique - Payot - Paris, 1987, p:351.

75) Mircea Eliade: Le Sacré et le profane, pp:86-87.

76) Mircea Eliade - Aspects du mythe - p 32

77) Georges Gusdorf : Mythe et métaphysique - Introduction à la philosophie - p:75.

(*) Saga = حكايات شعبية اسكندنافية ، تنتمي الى العصور الوسطى ، وتتعلق ببطولات عشيرة أو بطل ، هدفها التسلية ، وكذا النقد السياسي.

+) هكذا ترجمت مصطلح Légende . وتجدر الإشارة الى أنه لم يكن من السهل إيجاد ترجمة مناسبة لهذا المصطلح. فالبعض يترجمه بخرافة ، والبعض الآخر بحكاية أو بأسطورة. وقد

اعتمدت في هذه الترجمة على تعريف E. O. James الذي يرى أن Légende « تاريخ محرف أو ناقص . » انظر : E.O. James : Mythes et rites dans le proche - Orient ancien, p:283.

78) Georges Dumézil - cité par Marcel Detienne in : L'invention de la mythologie - p:11.

79) E.O. James : Mythes et rites dans le proche - Orient ancien - p:274.

80) Luc Brisson : Platon, les mots et les mythes - Maspéro - Paris - 1982, p:168.

81) Michel Simonsen : Le Conte populaire - presses Universitaires de France - Paris- 1984, p:14.

82) Pedro Cordoba : La revenance - pour une pragmatique de la légende - in poétique N° 64, p:444.

83) Ibid - p:442

84) Josef Chelhod : Les structures du sacré chez les arabes - Islam d'hier et d'aujourd'hui - Maison neuve et Larose - Paris: 1986 - Nouvelle édition, p:121.

85) Georges Dumézil: Ouranos - varuna - Paris, 1934, p:29:

86) Roger Caillois: Le mythe et l'homme - Idées Gallimard - Paris - 1972, p:27:

87) Vladimir Grigorieff : Mythologies du monde entier - p:21.

88) Ibid, pp: 13-14.

89) Gilbert Durand : Figures mythiques et visages de l'œuvre - p:34.

90) Mircea Eliade : Aspects du mythe - pp:21-23.

91) Erich Fromm: Le langage oublié - (introduction à la compréhension des rêves , des contes et des mythes) - p:158.

92) Georges Gusdorf: Mythe et métaphysique - (Introduction à la philosophie) p:59.

93) Ibid - p:66.

94) Ibid, pp: 339-340.

95) E.O. James : Mythes et rites dans le proche - Orient ancien - pp:274-275.

96) Victor Turner - cité par Georges Balandier in : Le désordre - Eloge du mouvement - p:31.

97) Vander Leeuw: L'homme primitif et la religion - P.U.F. - Paris - 1940, p:121:

98) E.O. James: Mythes et rites dans le proche - Orient ancien - p:287.

99) Georges Gusdorf: Mythe et métaphysique - Introduction à la philosophie - p:71.

100) Georges Balandier: Le désordre - Eloge du mouvement - p:29.

101) Roger Caillois: Le mythe et l'homme - idées Gallimard - Paris - 1972, pp:24-25-26.

102) Marc Eigeldinger: Lumières du mythe - P.U.F. écriture - Paris - 1983, p:7.

103) Ibid - p:9.

*) في هذه النقطة يستشهد Eigeldinger برأي نيتشه (Nietzsche) الذي يرى أن الأسطورة «تنتمي الى الفن. فالأسطورة التراجيدية تشارك في الأهداف الخاصة بالفن ، وتعمل على التغيير الميتافيزيقي للواقع ، والذي هو هدف كل فن. » انظر :

Nietzsche: Cité par Marc Eigeldinger in: Lumières du mythe - p:11.

+) وفي هذه النقطة يستشهد Eigeldinger برأي Michel Tournier الذي يرى أن الأساطير « في حاجة الى أن تروى وتجدد ، وإلا ماتت. وأسطورة ميتة تتحول الى « مثل ». فوظيفة الكاتب هي منع الأساطير من أن تتحول الى أمثال. » انظر :

Michel Tournier - cité par Marc Eigeldinger in: Lumières du Mythe, p:13.

104) Marc Eigeldinger: Lumières du mythe - pp:13-14-15.

105) نقلا عن شكري عياد : *البطل في الأدب والأساطير* - ص : 164.

*) يشير E.B. Tylor في هذا الصدد الى أن الإنسان عندما ينتمي الى ديانة ما ، فإنه ينظر الى كل الحكايات التي تشتمل عليها هذه الديانة ، على أنها حكايات حقيقية ، وبالتالي مقدسة ، أما الحكايات التي تنتمي الى ديانة أخرى ، فإنه لا يرى فيها إلا حكايات أسطورية خالصة. انظر : E.B. Tylor, cité par Marcel Detienne in: L'invention de la mythologie- p:47

الفصل الثاني :

الأسطورة العربية بين الحضور والغياب

لا يوجد شعب لا يبدأ تاريخه
بخرافـات أو بأساطيـــر
Marcel Detienne

لقد حاول بعض الباحثين العرب [1] أن يثبتوا أن العرب قد عرفوا الأسطورة كغيرهم من الأمم والشعوب ، وأن الآلهة والشياطين قد لعبت دورا هاما في حضارة العرب الأولى ، تماما كالدور الذي لعبته في حضارات الأمم القديمة. وقد كان هدف أغلب هؤلاء الباحثين ، الرد على بعض المستشرقين الذين ذهبوا الى أنه لم يكن عند العرب ميثولوجيا خاصة. ولعل أهم ما يميز أغلب هذه الدراسات العربية هو:

1 - الخلط في المصطلحات والمفاهيم الذي وقع فيه بعض الباحثين ، حيث لم يميزوا بين الأسطورة وبين الأنواع الحكائية الأخرى : كالخرافة ، والملحمة ، والأيام ، والسير الشعبية إلخ...

2 - غياب الموضوعية ، وتسلط النزعة الذاتية ، حيث أن بعض الباحثين هالهم أن لا يجدوا في التراث العربي ما يشبه الأساطير اليونانية ، فصاروا يأتون بكل شيء ، وبأي شيء ويدعون أنه أساطير.

3 - إن مجموعة من هذه الدراسات هي بحث في الوثنية العربية أكثر مما هي بحث في الأساطير العربية.

4 - حتى الدراسات التي يقول أصحابها بأنهم جمعوا فيها أكبر عدد ممكن من الأساطير ، نجد أن عدد الخرافات فيها أكبر بكثير من عدد الأساطير ، وكأن التراث العربي لم يسعف أصحاب هذه الدراسات بما يكفي من الأساطير. وعلى حد تعبير مصطفى الجوزو فإنه من الواضح أن المكتبة العربية تفتقر الى مؤلف يجمع بين دفتيه أكبر مجموعة من الأساطير العربية مع دراسة منهجية لمصادرها وشخصياتها وموضوعاتها وقيمتها الأدبية والفنية.[2]

ولا أدعي أني سأملأ هذا الفراغ الذي تعاني منه المكتبة العربية ، ولا أني

سآتي بما لم تأت به تلك الدراسات ، وإنما سأحاول أن أرى هل التراث العربي يحتوي على حكايات تتوفر فيها شروط وخصائص الأسطورة ، كما توصل إليها المفهوم الأنثربولوجي الحديث. هذا مع التأكيد على أن هذه الخصائص والشروط ليست خاصة بالأسطورة اليونانية دون غيرها ، وإنما تتعلق بالأسطورة بصفة عامة ، خاصة وأن الدراسات أثبتت ، بما لا يدع مجالا للشك ، ذلك التشابه الكبير الموجود بين مختلف أساطير العالم. وأهم العناصر الموجودة في الأساطير اليونانية ، نجدها أيضا في الأساطير الفرعونية ، أو الهندية ، أو الآشورية ، أو البابلية ، أو في أساطير إفريقيا السوداء ، أو في أساطير الهنود الحمر ، أو في أساطير الصين واليابان. هذا مع التأكيد ، طبعا ، على بعض الخصوصيات المحلية أو الإقليمية. إذن ، فالذي يقول: «إذا حاولنا تطبيق بعض المذاهب والنظريات التي نجدها عند الأمم الأخرى على التراث العربي في الجاهلية ، نبتعد ولاشك عن البحث العلمي الصحيح. (...) وليس كل ما ورد عند اليونان ، أو الفرس ، أو الرومان لابد أن نجد ما يشابهه عند العرب»[3] لاشك أنه يبتعد عن الصواب. إذ لا يعقل أن يوجد في أساطير مختلف الشعوب والحضارات ما يوحد بينها ويجعلها متشابهة ، وأن يوجد في أساطير العرب ما يميزها عن أساطير باقي الحضارات والشعوب ، ويجعلها مختلفة. ومعنى ذلك ، أنه إذا وجدت بالفعل أساطير عند العرب ، فمن الضروري أن توجد بينها وبين أساطير باقي الشعوب نقط التقاء وتشابه. غير أن ذلك لا يمنع من أن تكون لها بعض خصوصياتها المنبثقة من بيئة العرب. فلاشك أن ساكن الجبل توجد في أساطيره بعض الخصائص التي تميزها عن أساطير ساكن السفح أو ساكن الصحراء.

ومن أجل معرفة ما إذا كان التراث العربي يتوفر على حكايات يمكن أن نطلق عليها « أساطير » ، بالمفهوم الأنثربولوجي الحديث ، ألجأ في هذا الفصل الى أربعة مباحث. أتعرض في المبحث الأول لمفهوم الأسطورة في القرآن الكريم ، ثم أتعرض في المبحث الثاني لوجهة نظر بعض الدارسين الغربيين في الأسطورة العربية ، ثم في المبحث الثالث لوجهة نظر بعض الدارسين العرب في هذه الأسطورة ، وفي المبحث الأخير أحاول الخروج بنتائج تتعلق بوجود أو غياب ميثولوجيا عربية.

- I - مفهوم الأسطورة في القرآن الكريم :

أكد شارل بيلا [4] أن كلمة « أساطير » لم ترد إلا في القرآن الكريم ، بمعنى أننا إذا عدنا الى التراث الشفهي في الجاهلية ، أو الى الشعر الجاهلي ، فلن نجد ذكرا لهذه الكلمة. لذلك كان من الضروري أن أعود الى القرآن الكريم لمحاولة معرفة مفهوم هذه الكلمة ، والمعنى الذي أعطاها إياه مشركوا مكة عندما كانوا يحاجون الرسول صلى الله عليه وسلم.

وكما هو معلوم ، فقد وردت كلمة أساطير في القرآن الكريم في تسع آيات. وقد عدت الى كثير من التفاسير أبحث فيها عن معاني ودلالات هذه الكلمة. وخرجت من هذه الجولة بين مختلف التفاسير بمجموعة من الملاحظات والإستنتاجات ، سأسوقها بعد أن أورد ما قاله بعض المفسرين في هذه الآيات التسع. هذه الآيات هي:

1 - سورة « الأنعام » (الآية 25) : « ومنهم من يستمع إليك ، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاؤوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين. »

- يقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية : « (يقول الذين كفروا) يعني قريشا. قال ابن عباس : قيل للنضر بن الحارث : مايقول محمد ؟ قال: أرى تحريك شفتيه ، وما يقول إلا أساطير الأولين ، مثل ما أحدثكم عن القرون الماضية. وكان النضر صاحب قصص وأسفار ، فسمع أقاصيص في ديار العجم مثل قصة رستم وأسفنديار. [*] فكان يحدثهم (...) قال الجوهري وغيره: الأساطير الأباطيل والترهات. » [5]

- ويقول الزمخشري : « وفسر مجادلتهم بأنهم يقولون (إن هذا إلا أساطير الأولين) فيجعلون كلام الله ، وأصدق الحديث خرافات وأكاذيب. » [6]

- ويرى فخر الدين الرازي أن « مقصود القوم من ذكر قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) القدح في كون القرآن معجزا. فكأنهم قالوا: هذا الكلام من جنس

سائر الحكايات المكتوبة ، والقصص المذكورة للأولين ، وإن كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الأولين وأقاصيص الأقدمين لم يكن معجزا خارقا للعادة. » (7)

- وجاء في تفسير الخازن : « ماهذا القرآن (إلا أساطير الأولين) يعني أحاديث الأولين من الأمم الماضية وأخبارهم وأقاصيصهم ، وما سطروا ، يعني وما كتبوا (...) فعلى هذا لو قال قائل: لم عابوا القرآن وجعلوه أساطير الأولين ، وقد سطر الأولون في كتبهم الحكم والعلوم النافعة ومالا يعاب قائله ، أجيب عنه بأنهم إنما نسبوا القرآن الى أساطير الأولين ، بمعنى أنه ليس بوحي من الله تعالى ، وإنما هو أخبار مجردة كما تروى أخبار الأولين ، وقيل في معنى أساطير الأولين إنها الترهات. وهي عند العرب طرق غامضة ومسالك وعرة مشكلة. يقول قائلهم أخذنا في الترهات، بمعنى عدلنا عن الطريق الواضح الى الطريق المشكل الذي لا يعرف ، فجعلت الترهات مثلا لما لا يعرف ولا يتضح من الأمور المشكلة الغامضة التي لا أصل لها.»(8)

- أما ابن عاشور فيقول في تفسيره لهذه الآية :

« والأساطير جمع أسطورة ، وهي القصة والخبر عن الماضين ، والأظهر أن الأسطورة لفظ معرب عن الرومية : أصله إسطوريا - بكسر الهمزة - وهو القصة. ويدل لذلك اختلاف العرب فيه. فقالوا أسطورة وأسطيرة وأسطور وأسطير - كلها بضم الهمزة - وإسطارة وإسطار - بكسر الهمزة - والإختلاف في حركات الكلمة الواحدة من جملة أمارات التعريب(...) وكان العرب يطلقونه على ما يتسامر الناس به من القصص والأخبار على اختلاف أحوالها من صدق وكذب. وقد كانوا لا يميزون بين التواريخ والقصص والخرافات. فجميع ذلك مرمي بالكذب والمبالغة. فقولهم « إن هذا إلا أساطير الأولين » يحتمل أنهم أرادوا نسبة أخبار القرآن الى الكذب على ما تعارفوه من اعتقادهم في الأساطير. » (9)

2 - سورة « الأنفال » (الآية 31) : « وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين. »

- يقول القرطبي في تفسير هذه الآية: « نزلت في النضر بن الحارث ، كان خرج الى الحيرة في التجارة فاشترى أحاديث كليلة ودمنة وكسرى وقيصر ، فلما قص رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبار من مضى قال النضر: لو شئت لقلت مثل هذا، وكان هذا وقاحة وكذبا. وقيل إنهم توهموا أنهم يأتون بمثله ، كما توهمت سحرة موسى ، ثم راموا ذلك فعجزوا عنه. وقالوا عنادا : إن هذا إلا أساطير الأولين.»[10]

- وجاء في تفسير التحرير والتنوير: « قيل : قائل ذلك هو النضر بن الحارث من بني عبد الدار ، كان رجلا من مردة قريش ومن المستهزئين ، وكان كثير الأسفار الى الحيرة والى أطراف بلاد العجم في تجارته. فكان يلقى في الحيرة ناسا من العباد فيحدثونه من أخبار الإنجيل ، ويلقى من العرب من ينقل أسطورة حروب (رستم) و (إسفنديار) من ملوك الفرس في قصصهم الخرافي. وإنما كانت تلك الأخبار تترجم للعرب باللسان ، ويستظهرها قصاصهم وأصحاب النوادر منهم (...) وإنما هي أخبار لا حكمة فيها ولا موعظة (...) وقولهم « لو نشاء لقلنا مثل هذا » إيهام بأنهم ترفعوا عن معارضته ، وأنهم لو شاءوا لنقلوا من أساطير الأولين الى العربية ما يوازي قصص القرآن.» [11]

- ويقول سيد قطب: « ولكنهم كانوا يبحثون في القرآن عن شيء يشبه الأساطير المعهودة في أساطير الأمم من حولهم ليموهوا به على جماهير العرب ، الذين من أجلهم تطلق هذه المناورات للإحتفاظ بهم في حظيرة العبودية للعبيد (...) والأساطير واحدتها أسطورة ، وهي الحكاية المتلبسة - غالبا - بالتصورات الخرافية عن الآلهة ، وعن أقاصيص القدامى ، وبطولاتهم الخارقة ، وعن الأحداث التي يلعب فيها الخيال والخرافة دورا كبيرا. وكان الملأ من قريش يعمدون الى ما في القرآن من قصص الأولين ، وقصص الخوارق والمعجزات ، وفعل الله بالمكذبين وإنجائه للمؤمنين ... الى آخر ما في القصص القرآني من هذه الموضوعات ، فيقولون للجماهير المستغفلة : إنها أساطير الأولين ، اكتتبها محمد ممن يجمعونها ، وجاء يتلوها عليكم ، زاعما أنه أوحى إليه بها من عند الله.» [12]

3 - سورة « النحل » ، (الآية 24) : « وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم

قالوا أساطير الأولين. »

- يقول الزمخشري في تفسيره لهذه الآية : (وقيل : هو قول المقتسمين الذين اقتسموا مداخل مكة ، ينفرون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. إذا سألهم وفود الحجاج عما أنزل على رسول الله ، قالوا أحاديث الأولين وأباطيل. » (13)

- ويرى الطبرسي أن الله قد « أبان سبحانه عن أحوال المشركين وأقوالهم فقال (وإذا قيل لهم) أي لمشركي قريش (ماذا أنزل ربكم) على محمد صلى الله عليه وسلم (قالوا أساطير الأولين) أي أجابوا فقالوا هذا المنزل في زعمكم هو عندنا أحاديث الأولين الكاذبة (...) ويروى أنها نزلت في المقتسمين وهم ستة عشر رجلا خرجوا الى عقاب مكة أيام الحج على طريقة الناس ، على كل عقبة أربعة منهم ليصدوا الناس عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا سألهم الناس عما أنزل على رسول الله ، قالوا: أحاديث الأولين وأباطيلهم. » (14)

- أما الرازي فيرى أن تفسير هذه الآية قد يكون على أوجه ثلاثة : « لقائل أن يقول: كيف يكون تنزيل ربهم أساطير الأولين؟ وجوابه من وجوه: الأول: أنه مذكور على سبيل السخرية كقوله تعالى عنهم (إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون) وقوله (ياأيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون) وقوله (ياأيها الساحر آدع لنا ربك). الثاني: أن يكون التقدير هذا الذي تذكرون أنه منزل من ربكم هو أساطير الأولين. الثالث: يحتمل أن يكون المراد أن هذا القرآن بتقدير أن يكون مما أنزله الله ، لكنه أساطير الأولين ، ليس فيه شيء من العلوم والفصاحة والدقائق والحقائق. » (15)

4 - سورة « المؤمنون » (الآيات 81 - 82 - 83): « بل قالوا مثل ماقال الأولون . قالوا أءذا متنا وكنا ترابا وعظاما أءنا لمبعوثون . لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين. »

- يقول الطبري في تفسير هذه الآيات: «يقول تعالى ذكره: قالوا: لقد وعدنا هذا الوعد الذي تعدنا يامحمد ، ووعد آباءنا من قبل قوم ذكروا أنهم لله رسول من

قبلك ، فلم نره حقيقة (إن هذا) يقول : ما هذا الذي تعدنا من البعث بعد المماة (إلا أساطير الأولين) يقول : ما سطره الأولون في كتبهم من الأحاديث والأخبار التي لا صحة لها ولا حقيقة. »[16]

- ويقول ابن عاشور: « والأولون: أسلافهم في النسب أو أسلافهم في الدين من الأمم المشركين (...) وقد جعلوا مستند تكذيبهم بالبعث أنه تكرر الوعد به في أزمان متعددة فلم يقع ولم يبعث أحد من آبائهم (...) والأساطير جمع أسطورة ، وهي الخبر الكاذب الذي يكتسي صفة الواقع ، مثل الخرافات والروايات الوهمية لقصد التلهي بها. وبناء الأفعولة يغلب فيما يراد به التلهي مثل الأعجوبة ، والأضحوكة والأرجوحة والأحدوثة. » [17]

5 - سورة « الفرقان » (الآيتان 4 - 5) : « وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون . فقد جاءوا ظلما وزورا . وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا. »

- يقول الزمخشري في تفسير هذه الآيات: « (قوم آخرون) قيل هم اليهود، وقيل عداس مولى حويطب ابن عبد العزى ، وسيار مولى العلاء بن الحضرمي وأبو فكيهة الرومي.[*] قال ذلك النضر بن الحارث بن عبد الدار (...) وظلمهم أن جعلوا العربي يتلقن من العجمي الرومي كلاما عربيا أعجز بفصاحته جميع فصحاء العرب (...) (أساطير الأولين) ما سطره المتقدمون من نحو أحاديث رستم واسفنديار. »[18]

- ويقول ابن عاشور: «وقائل هذه المقالة هو النضر بن الحارث العبدري. قال: إن القرآن قصص من قصص الماضين. وكان النضر هذا قد تعلم بالحيرة قصص ملوك الفرس وأحاديث رستم وأسفنديار فكان يقول لقريش: أنا والله يامعشر قريش أحسن حديثا من محمد فهلم أحدثكم. وكان يقول في القرآن: هو أساطير الأولين. قال ابن عباس كل ما ذكر فيه أساطير الأولين في القرآن فالمقصود منه قول النضر بن الحارث. » [19]

6 - سورة « النمل » (الآيتان 67 - 68): « وقال الذين كفروا أءذا كنا ترابا وآباؤنا أئنا لمخرجون لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل . إن هذا إلا أساطير الأولين. »

- ويذهب الطبري في شرحه لهذه الآية الى أن الكافرين يقولون « أئنا لمخرجون من قبورنا أحياء ، كهيئتنا من بعد مماتنا بعد أن كنا فيها ترابا قد بلينا (لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل) يقول: لقد وعدنا هذا من قبل محمد واعدون وعدوا ذلك آباءنا ، فلم نر لذلك حقيقة ، ولم نتبين له صحة. (إن هذا إلا أساطير الأولين) يقول: قالوا: ماهذا الوعد إلا ما سطره الأولون من الأكاذيب في كتبهم ، فأثبتوه فيها وتحدثوا به من غير أن يكون له صحة. » (20)

- ويرى الفخر الرازي أن القرآن يحكي عن مشركي مكة « أنهم تعجبوا من إخراجهم أحياء وقد صاروا ترابا (...) قولهم (لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا) أي هذا الكلام كما قيل لنا فقد قيل لمن قبلنا ولم يظهر له أثر. فهو إذن من أساطير الأولين يريدون مالا يصلح من الأخبار. » (21)

7 - سورة « الأحقاف » (الآية 17) : « والذي قال لوالديه أف لكما . أتعدانني أن أخرج وقد خلت القرون من قبلي . وهما يستغيثان الله . ويلك آمن إن وعد الله حق . فيقول ماهذا إلا أساطير الأولين. »

- يذهب الطبرسي الى أن هذه الآية نزلت في عبد الرحمان بن أبي بكر ، قال له أبواه أسلم وألحا عليه فقال: أحيولي عبد الله بن جدعان ومشايخ قريش حتى أسألهم عما تقولون ، وكان يقول : « (ماهذا) القرآن وما تزعمانه وتدعوانني إليه (إلا أساطير الأولين) أي أخبار الأولين وأحاديثهم التي سطروها وليس لها حقيقة. » (22)

- أما ابن عاشور فيرى أن هذه الآية لا تعني شخصا معينا وأن المراد منها فريق أسلم آباؤهم ولم يسلموا حينئذ ، والآية بذلك وصف « لفئة من أبناء المشركين أسلم آباؤهم ودعوهم الى الإسلام فلم يستجيبوا لهم وأغلظوا لهم القول فضموا الى

الكفر بشيع عقوق الوالدين (...) والأساطير جمع أسطورة وهي القصة ، الباطلة أو المكذوبة ، كما يقال خرافة.» [23]

8 - سورة « القلم » ، (الآية 15) : « إذا تتلى عليه آياتنا ، قال أساطير الأولين.»

- يقول الطبري في تفسير هذه الآية: « إذا تقرأ عليه آيات كتابنا ، قال مما كتبه الأولون استهزاء به ، وإنكارا منه أن يكون ذلك من عند الله.» [24]

- أما القرطبي فيقول : « وأساطير الأولين: أباطيلهم وترهاتهم وخواريفهم.»*/[25]

- ويذهب ابن عاشور الى أن المقصود بهذه الآية: « كل من كان ذا مال وبنين من كبراء المشركين (...) وقيل : أريد به الوليد بن المغيرة إذ هو الذي اختلق أن يقول في القرآن «أساطير الأولين » (...) والأساطير جمع أسطورة وهي القصة ، والأسطورة كلمة معربة عن الرومية.» [26]

9 - سورة « المطففين » ، (الآيات 10 - 11 - 12 - 13) : « ويل يومئذ للمكذبين الذين يكذبون بيوم الدين . وما يكذب به إلا كل معتد أثيم إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين.»

- يقول القرطبي: « وقيل هذا في الوليد بن المغيرة وأبي جهل ونظرائهما ، لقوله تعالى : (إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين) (...) وأساطير الأولين أحاديثهم وأباطيلهم التي كتبوها وزخرفوها.» [27]

- ويقول الطبرسي : « (إذا تتلى عليه أياتنا) وهي القرآن (قال أساطير الأولين) أي أباطيل الأولين والتقدير قال هذا أساطير الأولين ، أي ما سطره الأولون وكتبوه مما لا أصل له. » [28]

- ويرى ابن عاشور أن « زعم القرآن أساطير الأولين ، فهو مقالة المشركين من العرب، وهم المقصودون ابتداء ، وأما غيرهم ممن لم يؤثر عنهم هذا القول فهم متهيئون لأن يقولوه أو يقولوا ما يساويه أو يؤوله إليه ، لأن من لم يعرض عليهم

القرآن منهم لو عرض عليه القرآن لكذب به تكذيبا يساوى اعتقاد أنه من وضع البشر. فهؤلاء وإن لم يقولوا القرآن أساطير الأولين ، فظنهم في القرآن يساوي ظن المشركين ، فنزلوا منزلة من يقوله (...) والأساطير : جمع أسطورة وهي القصة ، والأكثر أن يراد القصة المخترعة التي لم تقع. وكان المشركون ينظرون قصص القرآن بقصة رستم وإسفنديار ، عند الفرس ، ولعل الكلمة معربة عن الرومية. » [29]

وبعد الإطلاع على مجموعة من التفاسير التي أعطيت للآيات المتضمنة لكلمة «أساطير » ، يمكن الخروج بمجموعة من الملاحظات هي:

1 - ترد كلمة « أساطير » في القرآن منسوبة دائما الى « الأولين » ، ويبدو أن المفسرين قد اغفلوا الحديث عن هؤلاء « الأولين » باستثناء ابن عاشور الذي يرى أن «الأولين» هم أسلاف العرب في النسب أو أسلافهم في الدين من الأمم المشركين.[30] ولعل المقصود « بالأولين » ، في نظري ، الأمم المجاورة ، وخاصة الفرس. فالنضر بن الحارث عندما كان ينعت القرآن وما فيه من قصص « بأساطير الأولين » فهو لاشك كان يصدر في حكمه هذا انطلاقا من معرفته بقصص وأخبار ملوك فارس ، حيث كان يرى أن هناك نوعا من التشابه بين هذه القصص وقصص القرآن.

2 - جل الآيات المتضمنة لكلمة « أساطير » نزل في النضر بن الحارث ، فهو الذي كان ينعت القرآن بأساطير الأولين ، وقد كان صاحب تجارة ، كثير السفر الى الأقطار المجاورة ، وعلى علم بقصصها وأخبارها ، ومعنى ذلك أن الذين يتحدثون عن الأساطير من العرب ، هم هؤلاء الذين كانت لهم علاقات بالأمم المجاورة ، والذين كانوا على علم بتراثها وعقائدها. أما العرب الذين لم تكن تربطهم علاقات بالأمم المجاورة ، فعندما كانوا يريدون احتقار القرآن ، وتسفيه الرسول ، فقد كانوا ينعتونه بالمجنون ، أو الكاهن ، أو الساحر ، ولكنهم لم يكونوا يتحدثون عن الأساطير. ومما قد يزكي هذا الرأي ، هو أن الآيات التي تضمنت كلمة «أساطير» جميعها من القرآن المكي. وحتى الآيات الموجودة في سورة مدنية « كالأنفال » مثلا ، فقد نص القدماء على أن الآيات (من 30 الى 36) مكية. فالحديث عن الأساطير إنما كان من

أهل مكة ، ولا أحد ينكر أن أهل مكة كانوا أكثر العرب اتصالا بالأمم الأخرى عن طريق التجارة.

3 - إن مفهوم « الأساطير » في القرآن ، من خلال التفاسير التي أطلعت عليها ، لا يخرج عن الأباطيل والأكاذيب ، والترهات ، والخرافات ، والأحاديث التي لا فائدة فيها ، ولا طائل تحتها ، والغامضة ، والتي لا أصل لها ، والأخبار التي لا حكمة فيها ولا موعظة ، وليس فيها شيء من العلوم والفصاحة والدقائق والحقائق ، والقصة الباطلة. ولاشك أن هذا المفهوم بعيد كل البعد عن المفهوم الأنثربولوجي الحديث للأسطورة ، كما رأينا في الفصل الأول.

4 - « الأساطير » بهذا المفهوم الذي تحدثنا عنه ، مرتبطة عند جل المفسرين بالكتابة. فقد اتفق أغلبهم على أن « الأساطير » هي « ما كتبه » ، أو «زخرفه»، أو «نمقه » ، أو « سطره » أو « أثبته » الأولون من الأباطيل والأحاديث الكاذبة التي لا أصل لها. ونحن نعلم أن قضية الكتابة في العصر الجاهلي من القضايا الشائكة التي طرحت ونوقشت ، فكان السؤال الملح هو: هل عرف العرب الكتابة أم لا؟ وحتى إذا تجاوزنا هذه القضية وقلنا إن العرب قد عرفوا الكتابة في هذه الحقبة ، فمن المؤكد أنها لم تلعب في حياتهم اليومية دورا كبيرا الى درجة تجعلهم «يكتبون» و « يسطرون » الأباطيل والأكاذيب والقصص التي لا أصل لها. إذن فالأولون الذين كتبوا هذه الأساطير هم ولاشك الأمم المجاورة التي كانت الكتابة شيئا عاديا في حياتهم اليومية.

5 - من خلال الآيات التي وردت فيها كلمة « أساطير » يتضح أن الدوافع الرئيسية التي جعلت المشركين ينعتون القرآن بأنه « أساطير الأولين » هي :

أ - استبعادهم أن يبعث الله بشرا رسولا.

ب - ما يتضمنه القرآن من قصص الأقوام البائدة ، وما أصابها من عذاب ودمار نتيجة طغيانها وفسادها.

ج - استبعادهم أن يكون هناك بعث ويوم آخر وحساب. وبذلك فإن العربي

كلما استعصى عليه فهم ، أو إدراك ، أو تصديق شيء ما ، نعته بالأساطير.

6 - لاشك أن عبارة « إن هذا إلا أساطير الأولين » ، الموجودة في الآيات السالفة الذكر ، تدل على أن العربي كان ينظر بكثير من الإحتقار الى هذه الأساطير، ويقلل من شأنها. وهذا بطبيعة الحال مخالف لما تعودنا أن نلمسه عند الأمم والشعوب الأخرى من تقديس للأساطير وتعظيم لشأنها ، حيث - كما رأينا في الفصل الأول - إن الأساطير في مجموعة من القبائل والشعوب ، لم تكن تروى في أماكن ولا في أزمنة عادية أو من طرف أشخاص عاديين ، وإنما كانت تروى في أماكن وأزمنة مقدسة ، ومن طرف أشخاص معينين كالكهنة ، والسحرة ، والشيوخ ، وعلية القوم. كما أنه لم يكن يسمح في مناطق كثيرة للنساء أو الأطفال بالإستماع الى هذه الأساطير. ومعنى ذلك أن الأساطير وإن وجدت في التراث العربي، فإنها على أية حال لم تحتل مكانة كبيرة في حياة العربي بحيث يخصص لروايتها أمكنة وأزمنة وأشخاصا مقدسين.

7 - عندما ادعى المشركون في سورة « الفرقان » أن هذا القرآن إنما هو إفك افتراه الرسول ، وأعانه عليه « قوم آخرون » كانوا يكتبون الأساطير ويملونها عليه بكرة وأصيلا ، فإنهم بقولهم « قوم أخرون » كانوا يقصدون اليهود والأعاجم ، وليس العرب. ومعنى ذلك أنهم يعلمون في قرارة أنفسهم أن اليهود والأعاجم لهم القدرة على خلق وحكي الأساطير ، لأنها موجودة أصلا في تراثهم ، لذلك لجأ إليهم الرسول - حسب زعمهم - ولم يلجأ الى العرب. ولقد رد القرآن على ادعاء المشركين هذا بقوله : « ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين. » (*)

وهكذا يمكن القول بعد هذه الملاحظات إن ورود كلمة « أساطير» في القرآن ليس دليلا على معرفة العرب بالأساطير - كما ذهب الى ذلك بعض الدارسين العرب-(31) بمفهومها الأنثربولوجي الحديث. ولا ينبغي أن يفهم من هذا القول أنني أنفي وجود أساطير عربية ، وإنما أريد التأكيد على أنه إذا أردنا أن نبحث في وجود أو غياب أساطير عربية ، فإنه علينا أن لا نحتج بورود كلمة « أساطير » في القرآن

كدليل على أن العرب كانت لديهم أساطير كباقي الأمم والشعوب. لأن مفهوم الأسطورة في القرآن لا يخرج عن الأباطيل ، والترهات ، والأكاذيب ، وهو لاشك مفهوم مخالف لمفهوم الأسطورة في تراث الشعوب الأخرى.

وأود في نهاية هذا المبحث الخاص بمفهوم « الأسطورة » في القرآن أن أشير الى نقطتين مهمتين هما:

1 - إذا كنت قد حاولت أن أثبت في هذا المبحث أن ورود كلمة « أساطير » في القرآن ليس دليلا على أن العرب كانت لديهم أساطير بالمفهوم الأنثربولوجي الحديث ، فإن محمد أحمد خلف الله رأى أن ورود كلمة « أساطير » في القرآن ليس فقط دليلا على وجود أساطير عند العرب ، وإنما دليل على أن القرآن نفسه يضم أساطير. وهو وإن أقر بأن أحدا من المفسرين لم يقل صراحة بوجود قصة أسطورية في القرآن - بل على العكس من ذلك فإن منهم من يبدي نفورا من لفظ أسطورة - فإنه يرى مع ذلك أن بعض المفسرين من أصحاب اللمحات قد فتح الباب وأجاز القول بوجود القصة الأسطورية . وهو بذلك يشير الى الإمام الرازي والإمام محمد عبده. فالرازي - حسب رأيه - يفرق بين شيئين: الأول: هيكل القصة ، أو جسم الحكاية ، والثاني: ما في القصة من توجيهات دينية نحو قواعد الدعوة الإسلامية ومبادئ الدين الحنيف. فالرازي يلاحظ أن الأمر الأول ، وهو هيكل القصة أو جسم الحكاية ، هو الذي أدخل الشبهة على عقول المشركين حين ظنوا أنه المقصود من القصص. ومن أجل هذا ذهبوا الى ما ذهبوا إليه من أن القرآن أساطير الأولين. أما الإمام محمد عبده ، فهو يجيز - حسب رأي محمد أحمد خلف الله - أن يكون في القرآن أثر للأساطير ، إجراء للعبارات على تلك الظواهر الخرافية ، لأنه يحكي من عقائدهم الحق والباطل. كما يجيز أن يكون القرآن قد أجرى أساليبه كما هو معروف عند الأدباء ، فجعل الخرافات الوثنية ، أداة للتعبيرات البلاغية. وبعد ذلك يقول محمد أحمد خلف الله: «إذا كان إحساس القوم بدرء الأساطير في القرآن قويا وعنيفا ، وعقيدتهم في ذلك قوية ثابتة ، وإذا كان القرآن لا ينفي ورود الأساطير فيه ، وإنما ينفي أن تكون هذه الأساطير هي الدليل على أنه من عند محمد صلى الله عليه

وسلم وليس من عند الله. إذا كان كل هذا ثابتا فإنا لا نتحرج من القول بأن في القرآن أساطير، لأنا في ذلك لا نقول قولا يعارض نصا من نصوص القرآن.» [32]

ويذهب محمد أحمد خلف الله الى أن القصص الأسطوري يعتبر تجديدا في الحياة الأدبية المكية - التي لم تكن مثقفة ثقافة كتابية كما كان عليه الأمر بالنسبة للمدينة - وتجديدا جاء به القرآن ولم يألفه القوم ، ومن هنا أنكروه. وهذه النقطة تفسر ، بالنسبة إليه ، جانبا من جوانب إعجاز القرآن ، حيث وضع تقليدا جديدا في الحياة الأدبية العربية ، وهو بناء القصص الديني على بعض الأساطير. وهو بذلك قد جعل القصة الأسطورية لونا من ألوان الأدب الرفيع. ويقول محمد أحمد خلف الله في نهاية المبحث الذي يحمل عنوان « القصة الأسطورية»: « فإذا قال المشركون إن بالقرآن أساطير قلنا ليس عليه في ذلك بأس ، وإنما البأس عليكم لأنكم قد عجزتم عن فهم مقاصده وقعدتم عن المضي معه في هذا السبيل. وإذا قال المستشرقون إن بعض القصص القرآني كقصة أصحاب الكهف أو قصة موسى في سورة الكهف قد بنيت على بعض الأساطير ، قلنا ليس في ذلك على القرآن من بأس ، فإنما هذه سبيل الآداب العالمية والأديان الكبرى ويكفينا فخرا أن كتابنا الكريم قد سن السنن وقعد القواعد وسبق غيره في هذه الميادين. ونستطيع الآن أن ننتهي من هذه الفقرة الى القول بأن القرآن الكريم لا ينكر أن فيه أساطير ، وإنما ينكر أن تكون الأساطير هي الدليل على أنه من عند محمد صلى الله عليه وسلم لم يجئه به الوحي ولم ينزل عليه من السماء. ومن هنا يجب ألا يزعجنا أن يثبت عالم من العلماء أو أديب من الأدباء أن بالقرآن أساطير. ذلك لأن هذا الإثبات لن يعارض نصا من نصوص القرآن الكريم.» [33] وفي تقديري أن الخطأ الذي وقع فيه محمد أحمد خلف الله - والذي أدى الى تلك الحملة التي قادها علماء الأزهر والتي انتهت بتكفيره- [*] هو أنه لم يحدد مفهوما لمصطلح أسطورة ، ولم يعطه تعريفا. وإذا كان لم يعط أي مفهوم لمصطلح أسطورة ، فمعنى ذلك أنه يعترف ويقر بالمفهوم المعجمي ، والمفهوم المعجمي يحدد الأسطورة - كما رأينا - في الأباطيل والترهات والأكاذيب والأضاليل. وإذا كان هذا هو المفهوم الذي اعتمده ، فمعنى ذلك أنه عندما يقول إن القرآن يضم

أساطير ، فإنه يقول إن القرآن يضم الأكاذيب والأضاليل والترهات ، وهذا الفهم غير مقبول. فلو عدنا مثلا الى المفهوم الذي حددناه للأسطورة في نهاية الفصل الأول ، الذي يقوم أساسا على أن الأسطورة هي حكاية حقيقية ، قدسية ، وقعت في بداية الزمن ، وتصلح كنموذج للتصرفات الإنسانية ، فهل يمكن لأي كان أن ينكر أن هذه الصفات والنعوت تنطبق على قصص القرآن. أليست هذه القصص حقيقية وقدسية؟ ألم تقع في الزمن القديم؟ ألم يأت بها القرآن لنستخلص منها العبر ، ونتخذها نموذجا في حياتنا العقائدية؟

إذن فلاشك أن المشكل يكمن في تلك النظرة الإحتقارية التي ننظر بها الى مصطلح أسطورة ، والناتجة عن المفهوم السائد في المعاجم.

2 - إذا كان مشركوا مكة منذ ما يزيد على 14 قرنا اتهموا الرسول بأنه يكتتب الأساطير ، فهي تملى عليه بكرة وأصيلا ، فإن هذه الفكرة قد تبناها مجموعة من الدارسين الغربيين ، سواء في نهاية القرن الماضي أو في بداية هذا القرن. حيث نجد مثلا (كليمون هوارت) Clément Huart في محاضراته بمدرسة الدراسات العليا بباريس يؤكد أن (مخبري محمد) « Les informateurs de Mohamet » كانوا يستقون معلوماتهم من الكتابات المزيفة للعهدين الجديد والقديم، وكذا من التراث اليهودي. كما أن (تيودور نويلديك) Théodore Nœldéke حاول أن يثبت أن القرآن يضم بعض الأجزاء من التوراة. وهذه الأجزاء وصلت الى الرسول بواسطة اليهود المقيمين بالجزيرة العربية ، عن طريق الرواية الشفهية ، وكذا عن طريق العرب الذين اعتنقوا المسيحية . ويؤكد كذلك أن (مخبري محمد) كانوا يلجأون الى العهدين القديم والجديد والى تراث اليهود للحصول على المعلومات والأخبار. هذا التراث اليهودي الذي كان منتشرا بشكل كبير في شبه الجزيرة أثناء ميلاد الإسلام.

ويذهب (سيديرسكي) Sidersky الى أنه بالإضافة الى هذه الأساطير المأخودة من العهدين القديم والجديد ، ومن التراث اليهودي ، فإن الرسول كان يعتمد أيضا على بعض العقائد العربية التي كانت سائدة قبل الإسلام والتي لها علاقة نسبية بعاد

وثمود وغيرهم. كما أنه يرى أن الرسول كان يضيف الى هذه الأساطير والقصص ، بعض التفاصيل الثانوية ليجعلها تتلاءم مع العقلية العربية. [34] وقد بينا سابقا كيف أن القرآن الكريم قد فند هذه المزاعم خاصة في سورة « النحل ».

وإذا كنا قد أشرنا في بداية هذا المبحث الى أن أغلب الدارسين الغربيين ، ومن بينهم شارل بيلا ، والأب لامنس Lammens ، [35] يؤكدون عدم وجود ميثولوجيا عربية حقيقية تحاكي الميثولوجيا اليونانية ، فإن هناك بعض الدارسين الغربيين - وإن كانوا قلة - يرون أنه من الممكن أن نجد في التراث العربي ما يمكن أن نطلق عليه ميثولوجيا. وسنتعرض في المبحث الموالي الى آرائهم في الميثولوجيا العربية.

- II - الميثولوجيا العربية من وجهة نظر بعض الدارسين الغربيين:

أ - رأي Vladimir Grigorieff [فلاديمير غريغورييف]

إن غريغورييف لا يتحدث عن ميثولوجيا عربية ، وإنما عن ميثولوجيا إسلامية. وهو يوضح منذ البداية ، أنه في إطار التوحيد ، لا يوجد في الإسلام مكان لحكايات أسطورية يمكنها أن «تنافس» الوحي. فهو يرى أنه من الممكن أن تكون هناك ميثولوجيا ماقبل - إسلامية ، كما أنه من الممكن أن نعثر على آثارها في القرآن ، ولكنها على أية حال لا تشكل أهمية تذكر ، نظرا لصرامة الإسلام. كما أنه يذهب الى أن الذي ينظر الى الإسلام من الخارج ، قد يرى في اليوم الآخر ، وفي البعث وفي أعمال الجن والملائكة نوعا من «الأسطرة » Mythologisation . ولكنه يعترف أن تلك النظرة ستقف عند بعض جوانب الإسلام دون أن تنفذ الى جوهره الحقيقي: وهو الخضوع لإرادة الله الخالق ، والمشرع ، والمكافئ. [36]

ويعتقد غريغورييف أنه باستعراضه لبعض النصوص القرآنية ، والمتعلقة خاصة بالخلق، وباستعانته ببعض نصوص السنة ، سيتمكن من توضيح ما أسماه

«بالموتيفات الميثولوجية» التي تكرس قدرة وقوة الله ، والتي تظهر بشكل واضح ارتباط المخلوق بالخالق.

ولتوضيح مفهومه للميثولوجيا الإسلامية ، سنستعرض فيمايلي النصوص القرآنية التي اعتمدها ، وكذا العناوين التي أطلقها على بعض أنواع الخلق الموجودة في القرآن ، مع التعليقات التي استقاها ، حسب زعمه ، من السنة(*) :

+ الماء الأولى [الأصلي] L'eau primordiale

« أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي . أفلا يؤمنون. » (الأنبياء الآية30)

تعليق .

« أين كان الله قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ » ويجيب الرسول: «لقد كان في سحابة بين طبقتين من الهواء ، ثم خلق عرشه على الماء.» (صفحة 246).

لم ينقطع الماء بحركته واهتزازه عن تعظيم الخالق. لهذا اختاره الله ليكون الأصل ، «بذرة » كل شيء ، وحين توقف الماء ، بأمر من الخالق ، عن الحركة ، أصبح الماء الصافي ، بدون زبد ، والذي يتميز إذن عن الماء « الأولي » ، « البذرة ».(37)

+ خلق العرش La création du trône

* « الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون » (السجدة ، الآية 4).

* « والملك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (الحاقة، الآية 17).

تعليق .

- « ثم خلق الله العرش من مادة خضراء لا يمكن وصف حجمها ولا نورها.

ووضع العرش على موج الماء.» (صفحة 247).

- « العرش سبعون ألف لسان ، كل لسان يسبح الله بعدة لغات.»

- « على العرش ، كتب كل ما خلق الله على الأرض وفي البحر. وهكذا يجب تأويل قوله تعالى: «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه.» (*) والمسافة التي تفصل بين كل واحد من سيقان العرش تمثل طيران طائر سريع خلال ثمانين ألف عام...» (صفحة: 247).

ويحكى أن هذا العرش العظيم - كبعض الملائكة في مرحلة تالية - أراد العصيان: «فقال لنفسه: «إن الله لم يخلق شيئا أعظم مني!» ثم تحرك. وفي الحين أحاطه الله بحية لها سبعون ألف جناح ، في كل جناح سبعون ألف ريشة ، ولها سبعون ألف وجه ، في كل وجه سبعون ألف فم ، وفي كل فم سبعون لسان ...» (صفحة 249).

+ خلق الملائكة والجن La création des Anges et des Djinns

« ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون . والجان خلقناه من قبل من نار السموم.» (الحجر. الآية 26 - 27).

« الحمد لله فاطر السموات والأرض ، جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع ، يزيد في الخلق ما يشاء » (فاطر - الآية 1).

* الجن: كائنات غريبة ، لجهل طبيعتها. بعضهم «ملائكي» وبعضهم «شيطاني».

* الملائكة: كائنات غريبة ، لجهل طبيعتها ، بعضها «مؤمن» ، مطيع ، وبعضها شيطاني. (38)

تعليق ،

« زعموا أن الله خلق مخلوقاته من عناصر أربعة: الملائكة من نور ، والجن من

نار ، والدواب من ماء ، والإنسان من صلصال. وهكذا منح الطاعة للملائكة والدواب المخلوقين من النور والماء ، وجعل العصيان في الجن والبشر المخلوقين من الصلصال والنار.» (صفحة259).

+ خلق السماوات والأرض La création des cieux et de la terre.

« قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين. وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين. ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين. فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ، ذلك تقدير العزيز العليم.» (فصلت ، الآيات 9 - 10 - 11 - 12).

« الله الذي خلق السموات والأرض ومابينهما في ستة أيام » (السجدة ، الآية4).

عندما نقارن هذين النصين نلاحظ :

1 - في نص نجد أن السماوات خلقت قبل الأرض ، وفي النص الآخر نجد أن الأرض خلقت قبل السماوات.

2 - من أجل عد الستة أيام في النص الأول كما في النص الثاني ، فإن ذلك يتطلب رياضة ذهنية:

مثلا: أ - يومان + 4 أيام = 6 أيام - السماوات (يومان) يتوزعان داخل الأيام 4 للتقسيم (في النشأة - اليوم الثاني واليوم الرابع).

ب - يومان + يومان « للتقسيم » = 4 أيام + يومان (السماوات) = 6 أيام.[39]

تعليق .

« خلق الله الأرض يومي الأحد والإثنين ، والجبال وما تحتويه من أشياء نافعة يوم الثلاثاء ، والأشجار والماء والمدن والأماكن الآهلة والخالية يوم الأربعاء ، والسماء يوم الخميس، والنجوم والشمس والقمر والملائكة يوم الجمعة ، وفي الساعات الثلاث الأخيرة من هذا اليوم خلق في الساعة الأولى أجل كل كائن حي ، وفي الساعة الثانية خلق الآفة ضد كل ما هو نافع للبشر ، وفي الساعة الثالثة خلق آدم وأسكنه الجنة وأمر إبليس أن يسجد له ، وأخرجه منها في الساعة الأخيرة ... ثم استوى على العرش.» (صفحة 258 - 259).

+ خلق الإنسان La création de l'homme

* « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة . قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك . قال إني أعلم مالا تعلمون.» (البقرة ، الآية 30).

* « فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين.» (البقرة ، الآية34).

تعليق .

« ومر إبليس بآدم في الجنة ويقول : « لأمر ما خلقت». ثم يضربه بيده فينتبه الى أنه أجوف. فيدخل من فيه ويخرج من دبره ، ثم يقول للملائكة: « لا تخافوا من هذا فإن ربكم صمد وهذا أجوف» ومنذ ذلك الحين يعتزم عصيان أمر الله.» (صفحة 262).

وينهي غريغورييف دراسته للميثولوجيا الإسلامية بقوله: «نوقف هنا تحليقنا فوق الخيال الميثولوجي الإسلامي ، ونحن لم نلمس إلا كتلة دون أن نقترب من باقي الكتل التي تشكلها الأساطير المتعلقة باليوم الآخر ، وبالجنة ، وبالجزاء.» (40)

ويمكن الخروج ، من دراسة غريغورييف للميثولوجيا الإسلامية ، بمجموعة من الملاحظات هي:

1 - إن هذا الباحث يتحدث عن ميثولوجيا إسلامية وليس عن ميثولوجيا عربية. فهو هنا نسب الميثولوجيا الى الدين الإسلامي وليس الى الشعب العربي ، بخلاف ما فعله في باقي فصول كتابه ، حيث نسب الميثولوجيات الأخرى الى الشعوب: الميثولوجيا الإغريقية ، الرومانية ، المصرية ، الصينية ، الجرمانية ... ومعنى ذلك أنه في نظر الباحث لم يكن للعرب - قبل الإسلام ، وفي غياب دين يوحد أرجاء الجزيرة العربية - ميثولوجيا خاصة.

2 - إن « الموتيفات الميثولوجية » ، التي تحدث عنها هذا الباحث ، لا تظهر في النصوص القرآنية وإنما في التعليقات التي أتى بها والتي زعم أنها من السنة. وأغلب هذه التعليقات مأخوذ من كتب التفاسير التي طغت عليها الإسرائليات ، وكذا من بعض الكتب المخصصة لقصص الأنبياء ، والتي يظهر فيها تأثير ثقافات وتراث بعض الشعوب ، غير العربية ، التي دخلت الإسلام.

3 - يبدو غريغورييف في دراسته هاته متأثرا الى حد كبير بنظرية ميرسيا إلياد في الأسطورة ، والتي تؤكد - كما رأينا في الفصل الأول - أن كل أسطورة هي في الأصل قصة خلق. لذلك لم يأت غريغورييف من القرآن إلا بقصص الخلق : خلق الإنسان ، وخلق الملائكة والجن ، وخلق السماوات والأرض ...

4 - لم يحسن أحيانا غريغورييف اختيار النصوص القرآنية التي تخدم فكرته. فمثلا في قضية خلق الإنسان ، النص القرآني الذي استشهد به ليس فيه ما يدل على كيفية خلق الإنسان ، ولا المادة التي خلق منها ، وإنما يتحدث عن موقف الملائكة من الخليفة الذي سيجعله الله في الأرض ، وكذا رفض إبليس السجود لأدم. في حين أن هناك آيات تخدم فكرة خلق الإنسان بوضوح أكثر: كقوله تعالى: « ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون » (الحجر ، الآية 26). وقوله تعالى: « خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين ». (النحل الآية 4). وكقوله تعالى:

«ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» (المؤمنون ، الآية 12). وقوله تعالى: «الذي أحسن كل شيء خلقه ، وبدأ خلق الإنسان من طين» (السجدة ، الآية 7).

ب - رأي Josef Chelhod [جوزيف شلهود]

يلاحظ شلهود أن الوثائق الأدبية التي تسمح لنا عادة بالعودة الى تاريخ شبه الجزيرة العربية ، خالية تماما من حكايات أسطورية بالمعنى العام للكلمة. ويضيف أن المرء يندهش من غياب الأسطورة عند عرب الحجاز قبل الإسلام ، خاصة إذا علمنا المكانة المهمة التي تحتلها عادة الأساطير في الديانات البدائية. ولقد عللت ظاهرة غياب الأساطير عن التراث العربي بتعليلين: فبالنسبة الى البعض فإن العقلية العربية ، المادية بطبيعتها ، لم تكن تهتم بالتأملات الخالصة للروح ، فهذه العقلية كان ينقصها ذلك الخيال الخلاق الضروري لبناء الأساطير. وبالنسبة الى البعض الآخر فإن الإسلام كان من وراء غياب الأساطير من مختلف الوثائق التي تحيل على العصر الجاهلي حيث قضى على مختلف الحكايات الأسطورية المتعلقة بالوثنية العربية.

ويرى شلهود أن هذين التعليلين: السيكولوجي والتاريخي ، غير كافيين ، فلابد من إضافة تعليل آخر له علاقة ، على الخصوص ، بعلم الإجتماع. وهكذا فإن هذا الباحث يؤكد أنه إذا أخذنا بعين الإعتبار الشعر الجاهلي ، وكذا الشعر الأموي ، فإنه من المستحيل الشك في القدرة الخلاقة للخيال العربي ، لكن المشكل يكمن ، في نظره ، في حياة البداوة التي كان يعيشها العرب. فهذا النمط من الحياة ، جعل البدوي لا يتأمل كثيرا في الطبيعة ، ولا في أعمال القوى الإلـهية. هذا لا يعني أنه لم تكن له مشاكله المتعلقة بالموت ، والطيرة ، والتفاؤل والتشاؤم ، لكن التأملات الدينية لم تكن تؤرق كثيرا فكره الواقعي. فهو منشغل بالإفتخار بشجاعته ، وبالتغني بكرمه وبانتصاره على أعدائه أكثر من انشغاله بنظم القصائد على شرف الآلهة. وهذه - حسب شلهود - ظاهرة طبيعية عند الرحل ، فالرحل المعاصرون أنفسهم لا يبالون كثيرا بالدين ولا بالمشاكل الكبيرة المتعلقة بكل ما هو مقدس.[41]

إذن ، بالنسبة الى هذا الباحث ، يجب أن نميز بين العربي الذي كانت حياته

تقوم على الرعي والترحال ، وبين العربي الذي كان يقطن المدن. فساكن البادية كان يركز اهتمامه على الحياة العملية واليومية أكثر من اهتمامه بالحياة الميتافيزيقية. كما أنه كان يعشق الحرية في إطار قانون الصحراء وقانون الأقوى ، أما بالنسبة للعقيدة ، فالشيء الأساسي في نظره هو عدم إثارة غضب الآلهة. ومن أجل إرضائها فإنه يقدم لها القرابين ، لكنه لا يسعى الى اكتشاف أسرارها ولا الى التعمق في أعمالها ، لأن حياته اليومية كانت تتطلب كل اهتمامه ، وتستقطب كل تفكيره.[42] أما ساكن المدينة ، فقد كانت لديه المعابد ، وبيوت الآلهة ، وكانت لديه أصنام كثيرة ، أهمها اللات والعزى ومناة. اللات ، التي كانت لها - حسب (ج.ستراكي) J. Stracky - ملامح (أثينا) Athéne ، إلهة الحرب والفن والصناعات ، عند الإغريق. والعزى ، التي كانت تقارن بنجمة الصباح. ومناة التي كانت تشبه الإلهة الإغريقية (نميسيس) Némisis ، إلهة الإنتقام ، والعدل ، والقدر. [43]

وإذا كان شلهود قد قدم تفسيرا لغياب الأساطير عند سكان البادية - هذا الغياب الذي يكمن أساسا في نمط عيشهم - فإنه لم يجد تفسيرا مقنعا لغياب الأساطير عند سكان المدن ، رغم أن تلك المدن كانت تشكل - وعلى رأسها مكة - فضاءات دينية صالحة لنشأة الأساطير. كما أن مكة قد استوردت بعض الآلهة من الشعوب المجاورة ، ومن المفروض أن يستورد « الإلـه » وتستورد معه الأساطير الخاصة به ، وبعبادته. إلا أن هذه الأساطير لا وجود لها. وهذا ما جعل شلهود يتبنى الفكرة القائلة بقضاء الإسلام على هذه الأساطير ، وعلى كل ما له علاقة بالوثنية الجاهلية.

وبما أن الأسطورة ، بمفهومها الكلاسيكي ، لا توجد عند العرب ، وخاصة الرحل منهم، فإن شلهود اقترح توسيع هذا المفهوم عن طريق تعويض الآلهة - التي تشكل عادة ركيزة مهمة من ركائز الأسطورة - بالأبطال الممدنين ، أو بالأحرى ، بالجد الذي يعطي إسمه للقبيلة ، وكذلك عن طريق إعطاء الجن ، وقوى العوالم السفلى ، والحوريات والسعالي ، المكانة التي يستحقونها ، وبذلك سيكون من الممكن اكتشاف

عالم أسطوري ، شخصياته الرئيسية من البشر ، على الخصوص. ويذهب بعد ذلك شلهود الى تحديد معالم الأسطورة العربية ، حيث يرى أن « الأسطورة العربية تقترح في الغالب تعليل بعض ظواهر الطبيعة ، والتحفيز على بعض الممارسات الشعائرية، والإشارة الى بعض المؤسسات الدينية. ولكنها من الممكن أن تكون أحيانا بدون هدف معين ، وإنما مجرد علاقة بسيطة تتعلق ببنيات اختفت نهائيا. والشخصية الأسطورية في الغالب بشر: رئيس قبيلة ، أو فارس باسل ، أو جد أعطى إسمه للقبيلة ، وهو يلعب بذلك دور البطل الممدن. كما أنه من الممكن أن تنقل الأسطورة المغامرات التي عاشها البشر الى عالم الكواكب. » (44)

ويستشهد شلهود ، في إطار هذه النقطة الأخيرة ، بأسطورة « الثريا والدبران» ، وأسطورة « الشعريان » أختا سهيل ، وأسطورة « الزهرة ».(*) ويرى أنه من الممكن تصنيفها في إطار الأساطير الكونية ، كما أنها قريبة من المفهوم الكلاسيكي للأسطورة.(45) وإذا كانت هذه النماذج السالفة الذكر تدخل في إطار الأساطير الكونية ، فإن شلهود يقترح نموذجا آخر ، يمكن أن يدخل في إطار أساطير الأصل ، وبالتحديد أصل تسمية ثلاثة جبال في جزيرة العرب ، وهي « أجأ ، وسلمى، والعوجاء ». وكل هذه النماذج تعطي ، حسب رأيه ، فكرة أولية عن الأسطورة العربية ، حيث تظل الحكاية عادة في إطار بشري. فبواسطة مواقف شبيهة بمواقف الحياة اليومية ، يحاول العربي تعليل أو « تفسير » تحركات بعض النجوم والكواكب ، ولكنه في الوقت نفسه يكشف عن البنيات الإجتماعية الموجودة. (46)

ويرى شلهود أنه من الممكن اعتبار الجن شخصيات أسطورية. ففي مجتمع متميز ، حيث الإعتقاد في الألوهية لازال في مراحله الأولى ، فإن قوى العوالم السفلى تسكن الخيال، وتبدو كأنها تلعب دورا مشابها للدور الذي تلعبه الآلهة في «تفسير » ظواهر الطبيعة. فالعقلية الخيالية العربية تعطي أهمية كبيرة للجن ، حيث ترى فيهم مادة خصبة للتعليل . والأسطورة العربية تعرض البنيات الموجودة أو المندثرة ، وتتحدث عن العادات والتقاليد ، وتحاول أن تعطي بعدا للمؤسسات والطقوس عن طريق نسبتها الى بطل ممدن كما أنها تحاول تفسير بعض ظواهر الطبيعة

عن طريق تدخل القوى الغيبية. وشخصيات الأسطورة العربية من الممكن أن تكون خارقة ، ولكننا نجد ، في الغالب ، أن الأجداد الذين أعطوا أسماءهم للقبائل هم الذين يلعبون الأدوار الرئيسية فيها. ويقر شلهود في نهاية الأمر بأن العرب قبل الإسلام ، كانوا على علم بهذا النوع من الفكر ، الذي ينعت عادة بالميثولوجي ، فعن طريق زرع الحياة في بعض الأشياء وفي بعض الكواكب ، والإشارة الى بعض الشخصيات الخارقة ، حاول العرب تفسير بعض ظواهر الطبيعة ، وعلى الخصوص تبرير بعض البنيات وبعض العادات. وإذا ما قارنا العالم الأسطوري العربي ، بالعوالم الأسطورية للشعوب الأخرى ، فإنه سيبدو فقيرا. لكن هذا الفقر ليس مدهشا إذا علمنا أن الأمر يتعلق ببقايا حكايات جمعت في مرحلة متأخرة من طرف مسلمين لم يكونوا يخفون احتقارهم الشديد لكل ماله علاقة بالوثنية القديمة. كما أن هذا الفقر يبين لنا ضيق الأفق الديني عند العرب. هذا الأفق الذي يكشف عن مفهومهم المضطرب للمقدس ، والذي ينحصر عند العرب الرحل خاصة ، في قوى العوالم السفلى. لذلك قلما تكون الشخصيات الأسطورية قوى دينية بكل ما في الكلمة من معنى. فباستثناء عالم الجن ، غير الواضح ، فإن العجيب العربي ، على مايبدو ، لم يتخذ له كموضوع إلا ما هو بشري ، حيث يعتمد على البطل الممدن ، وعلى الجد الذي أعطى إسمه للقبيلة.

ويذهب شلهود الى أن الإسلام وان رفض بصرامة العقائد القديمة ، وعمل بقوة على تقويضها ، فإنه مع ذلك قد قبل بعض أشكال التفكير الميثولوجي العربي ، بما أنه حافظ على بعض الروابط مع حياة البداوة. فالإسلام « على ما يبدو لنا ، حافظ على المميزات الأساسية للفكر الميثولوجي العربي. فقد حاول الإسلام - تماما كالفكر الميثولوجي العربي - أن يبرر بعض ظواهر الطبيعة عن طريق تدخل قوى العوالم السفلى ، وأن يعلل العقائد والشعائر عن طريق إعطائها أساسا مرتبطا بالأسلاف والأجداد. » (47)

ويمكن الخروج من دراسة شلهود للميثولوجيا العربية ، بالملاحظات الآتية:

1 - إن المفهوم العام والمتعارف عليه للأسطورة لم يمكن هذا الباحث من

العثور على أساطير عربية تشبه أساطير الشعوب الأخرى ، لذلك فقد اضطر - حسب ما يقول - الى توسيع مفهوم الأسطورة ليصبح ملائما للحكايات الموجودة في التراث العربي. ومعنى ذلك أن ما اصطلح عليه بالميثولوجيا العربية ، إنما هي ميثولوجيا خاصة ، لها مفهومها الخاص الذي لا يطابق تمام المطابقة مفهوم الميثولوجيات الأخرى.

2 - يبدو شلهود في تقسيمه لأنواع الأساطير العربية متأثرا بتقسيم ميرسيا إلياد ، حيث تحدث في الميثولوجيا العربية ، عن أساطير الأصل (Mythes d'origine) والأساطير الكونية (Mythes cosmogoniques).

3 - أشار شلهود في بداية دراسته الى ذلك الغياب المدهش للأساطير ، عن التراث العربي ، رغم الدور الأساسي الذي تلعبه عادة الأساطير في الديانات البدائية. ولكنه بعد ذلك استطاع أن يحدد السمات والمميزات الأساسية للأسطورة العربية. فكيف يمكن تحديد سمات ومميزات شيء غائب أصلا؟

4 - عندما قال شلهود إنه سيوسع مفهوم الأسطورة عن طريق تعويض الآلهة بالأبطال الممدنين ، فإنه في الحقيقة لم يأت بشيء جديد ، لأن - كما أشرنا الى ذلك في الفصل الأول- الآلهة ليست هي الشخصيات الوحيدة في الأسطورة. صحيح أنها شخصيات رئيسية ، ولكن نجد دائما الى جانبها شخصيات أخرى ، ومن بينها «الأبطال الممدنون ». إذن فعندما تحدث شلهود عن الأبطال الممدنين في الأساطير العربية ، فقد تحدث في حقيقة الأمر عن شخصيات موجودة أصلا في أغلب أساطير الشعوب الأخرى.

5 - يتبنى شلهود في دراسته فكرة مفادها أن الإسلام كان من وراء غياب الأساطير عن التراث العربي ، حيث إنه عمل على محو كل ماله علاقة بالوثنية الجاهلية. ولعل هذه الفكرة مناقضة ، بشكل واضح للنتائج التي توصل إليها في نهاية دراسته ، التي مفادها أن الإسلام حافظ على بعض الروابط مع حياة البداوة ، بل أكثر من ذلك فإنه حافظ على المميزات الأساسية للفكر الميثولوجي العربي.

ج - رأي Mircea Eliade [ميرسيا إلياد]

على كثرة ما خصص إلياد من دراسات لميثولوجيات مختلف الشعوب: كالميثولوجيا الإغريقية ، والبابلية ، والفرعونية ، والفارسية ، والصينية ... إلخ ، فإنه لم يخصص للحديث عن الجانب الميثولوجي في التراث العربي إلا فقرة قصيرة جدا ، في الجزء الثالث من كتابه " Histoire des croyances et des idées religieuses " . حيث يرى أن ميلاد وطفولة الرسول تم تغييرهما بطريقة جعلتهما يشبهان الى حد كبير « السيناريو الميثولوجي » للمخلصين النموذجيين. فقد سمعت أمه أثناء الحمل صوتا يخبرها أن ابنها سيكون سيد ورسول أمته. وحين ولادته عم نور ساطع أرجاء الكون. وهنا يحيل إلياد على ميلاد (زرادشت) Zarathustra و(ماهافيرا) Mahavira و(بوذا) Bouddha . (*) حيث يرى أن هناك نقط تشابه بين ما يحكى عن ميلاد تلك الشخصيات ، وما يحكى عن ميلاد الرسول. ويتابع إلياد حديثه عما يراه ميثولوجيا في سيرة الرسول. فقد ولد طاهرا كالحمل ، ومختونا ومقطوع الحبل السري. وما أن ولد حتى أخذ بيده حفنة من التراب ، ونظر الى السماء. كما أن يهوديا أخبر عشيرته يوم ولد محمد ، بمقدم الرسول المبشر به ، حيث إنه رأى نجم محمد الذي ولد به. وحين بلغ الرسول الرابعة من عمره ، أتاه ملكان فأضجعاه وشقا بطنه ، وأخذا من قلبه قطرة من الدم الأسود ، وغسلا أحشاءه بثلج جاء ا به في طست من ذهب. وهنا يشير إلياد الى قوله تعالى « ألم نشرح لك صدرك ». ويتحدث في نهاية الأمر عن سفر الرسول في الثانية عشر من عمره الى سوريا مع أبي طالب في قافلة تجارية ، فلما نزلت القافلة بصرى ، تعرف راهب يسمى بحيرى على خاتم النبوة بين كتفي الرسول. (48)

وهنا ينهي إلياد كلامه عما يراه ميثولوجيا في التراث العربي. ويمكن الخروج من هذا الرأي ببعض الملاحظات :

1 - إن ميرسيا إلياد يتحدث عن ميثولوجيا إسلامية ، وليس عن ميثولوجيا عربية، حتى وإن لم يشر الى ذلك ، لأن حديثه يدور حول ميلاد وطفولة رسول

الإسلام.

2 - إن ما يراه إلياد ميثولوجيا في سيرة الرسول هو ما أسماه « بالسيناريو الميثولوجي » للمخلص النموذجي. أي ، نقط التشابه الموجودة عادة في سيرة الأبطال النموذجين. وأنا لا أرى بين الرسول وبين الشخصيات التي أحال عليها إلا نقطة تشابه واحدة : وهي النور الذي قيل انه عم الكون يوم ولد كل واحد منهم. فيما عدا ذلك ، فنقط الإختلاف بينهم واضحة. فلا بوذا ولا ماهافيرا كانا رسولين ، ولم يدع أحد منهما ذلك ، بل إنهما لم يؤمنا قط بإلـه أعلى. كما أن إلياد نفسه يشير الى صعوبة إثبات الوجود التاريخي لبعض هذه الشخصيات التي يحيل عليها ، في حين لا يمكن نفي الوجود التاريخي لمحمد بن عبد الله.

3 - إن بعض ما يراه إلياد عجيبا وغريبا في سيرة الرسول ، قد ورد ذكره في السير المعتمدة ، أما البعض الآخر فلم يرد في تلك السير ، وإنما هو ولاشك من صنع خيال العامة والرواة.

وهكذا يمكن القول - انطلاقا من آراء بعض الدارسين الغربيين التي تعرضت لها في هذا المبحث - بأن غياب دين يوحد جميع سكان جزيرة العرب ، كان من وراء غياب ميثولوجيا عربية بالمفهوم الأنثربولوجي الحديث. وهذا ما جعل غريغورييف وإلياد يتحدثان عن ميثولوجيا إسلامية. أي أنه بدأت تظهر بعض ملامح الميثولوجيا عند العرب مع ظهور دين يجمع شمل الجزيرة العربية. أما الذين تحدثوا عن ميثولوجيا عربية ، مثل شلهود ، فقد اضطروا الى توسيع مفهوم الميثولوجيا ، حتى يمكن تطبيقه على ما يوجد في التراث العربي.

وهكذا ، وخلافا لما يدعيه أغلب الدارسين العرب - الذين يتعرضون لموضوع الميثولوجيا العربية - من أن المستشرقين والغربيين ، بصفة عامة ، ينزعون كل فضيلة عن العرب ، ويتهمونهم بقصور الخيال ، وبضعف الإبداع ، فإنه قد اتضح في هذا المبحث على الأقل ، أن هناك من الغربيين من يحاول أن يثبت - بعيدا عن كل نزعة عنصرية أو استعمارية - أن العرب ككل الأمم والشعوب الأخرى تمتعوا بخيال

خلاق ، وبقدرة على الإبداع ، وإن كانت بيئتهم تختلف كثيرا عن بيئات تلك الأمم والشعوب.

وسأحاول في المبحث التالي أن أتحدث عن وجهة نظر بعض الدارسين العرب في الأسطورة العربية ، مبينا الى أي حد يمكن أن تطابق آراؤهم الآراء الغربية التي تمت الإشارة إليها.

III - الميثولوجيا العربية من وجهة نظر بعض الدارسين العرب.

أشرت في بداية هذا الفصل الى أن مجموعة من الدارسين العرب حاولت إثبات معرفة العرب للأسطورة كغيرهم من الأمم والشعوب ، ومن أجل ذلك أتى هؤلاء الباحثون بالدلائل ، والحجج ، التي تؤكد في رأيهم ما يذهبون إليه. وإن كنت في بداية الفصل قد أدليت بمجموعة من الملاحظات الأولية حول هذه الدراسات ، فإني سأحاول في هذا المبحث أن أدعم هذه الملاحظات عن طريق الوقوف عند كل منها.

أ - رأي أنور أبو سويلم .

« العرب كغيرهم من الأمم لهم حياة أسطورية كاملة ، أرقهم الموت ، وفكروا بالخلود ، وعانوا من قهر الطبيعة وجذبها ، وتخيلوا الكون كائنات روحية تتحرك وتتنفس ، وتتربص بهم ، وأحسوا الجلال والهيبة من الصحراء الغامضة ، ورأوا في الليل الموحش هما وقلقا وأرقا. ولغتهم تحمل ثقلا وجدانيا وحضاريا موغلا في القدم. » (49)

بمثل هذا الكلام حاول أنور أبو سويلم أن يرد على حجة عباس محمود العقاد الذي يقول بضمور العنصر الأسطوري في الخيال العربي. وقد بنى العقاد حجته هذه على أسباب ثلاثة هي :

1 - طبيعة الحياة البدوية المتنقلة بحثا عن الماء والكلأ مما أضعف الصلة بين الأحياء والأموات ، وبالتالي غابت الطقوس المتصلة بالموتى وتقديسهم وعبادتهم ، وكل ما هو ضروري لنشوء الأساطير في الثقافة.

2 - طبيعة اللغة العربية ، لأن الاستعارات والمترادفات في اللغة العربية لم تتغلغل في القدم بحيث تخفى أصولها فتتوالد منها الأساطير ، وحسبك أن معنوياتها لايزال يمتزج بحسيها الى الآن.

3 - جغرافية الأرض العربية ، فالأرض التي نشأ فيها العرب صحراء منبسطة، وبطحاء مكشوفة ، وأودية معروفة ، لا جبال مهولة فيها ، ولا غابات سامقة مظلمة ، فهي قليلة التنوع ، قريبة الأسرار ، لا غامضة ولا مخوفة. ويستمر العقاد في بسط رأيه في ضمور العنصر الأسطوري في الخيال العربي قائلا: « ألم تر أن العرب لما ابتدعوا أساطيرهم كانت مما يجيء من قبل الحواس ، لا من قبل الخيال ، وكانت هواتف وأصداء ، وهاما تسمعها الآذان ، ولم تكن أشباحا تبرز للمخيلة. وما هكذا كانت أساطير الآريين الذين قد يصفون لك الشبح من أشباح الأساطير وصف العيان والتحقيق ، ويفصلون لك من سماتها كيف كانت ... ثم يتلون عليك من الحوادث ما يوافق تلك الملامح والمخايل مع براعة وقوة مستمدة من روح نباضة وطبيعة فياضة. » (50)

إن أنور أبو سويلم لا يتفق مع رأي العقاد ، ويرى أن أكثر الصور في الشعر الجاهلي ترتد الى أصول ميثولوجية مغرقة في القدم. فالشعر الجاهلي ليس - كما يتوهم البعض - شعر رعاة سذج يستدعيه الموقف العابر ، والفكرة السريعة ، والحياة الفطرية والصور السطحية - وإن كانت أولياته كذلك - وإنما هو شعر ناضج مكتمل، يعتمد على موروث شعري ضخم ، وعلى صور فنية راقية تعبر عن حياة حافلة بالتراث والتقاليد والأساطير والخرافات والقيم والمعتقدات: « ولأن الأساطير والخرافات تشكل جانبا هاما من المعتقدات الدينية الجاهلية التي تمس أصفى المشاعر وأرقها ، فقد جاءت مكونا أساسيا للصور الشعرية عند الشعراء الجاهليين. » (51)

والأسطورة في الشعر الجاهلي ، بالنسبة الى أنور أبو سويلم تمثل حقيقة الفكر الجاهلي ، وتمثل جانبا مهما في حياته النفسية والوجدانية ، وتمثل تصوراته للكون والحياة. ويذهب الى أنه يمكن أن ننظر في الخرافات والأساطير الجاهلية من خلال عناصر ثلاثة متمايزة: 1 - الشاعر الساحر. 2 - الطقوس والممارسات الأسطورية والخرافية. 3 - الصور الشعرية ذات الأبعاد الميثولوجية: « إذ لابد من وجود هذه العناصر عند النظر في الفكر الأسطوري ، رجل روحي ينهض بهذه الطقوس ، وممارسات ومعتقدات لها صفة القداسة ، وكلمات مؤثرة ذات صبغة انفعالية. » (52)

وحسب هذا الباحث ، فإننا نحس - ونحن نقرأ الشعر الجاهلي - الهيبة ، والقوة الروحية الكامنة في الكلمات ، والإشعاع الأسطوري المؤثر ، لأن شعراء الجاهلية كانوا كهنة ، وملوكا ، وحكماء ، وعرافين ، وسحرة ، ومتنبئين ، وأبطالا خارقين. ومن كانت هذه حالهم ، لابد أن يروي شعرهم تاريخا مقدسا من الأساطير والعبادات والمعتقدات والخرافات ، والقيم ، والتراث الديني الشعبي. فالجاهلية -بالنسبة الى أنور أبو سويلم - كانت تعيش الأساطير والمعتقدات الخرافية ، وتباشرها في مجالاتها المختلفة. فعالم الصحراء العربية تدب فيه الكائنات الروحية، والقوى الخفية التي تتحكم في أهواء البشر وتصرفاتهم ومصائرهم. فالهامة ، والصدى ، والجن ، والغول ، والسعلاة ، والأفاعي الطائرة ، والأرواح الشريرة ، والكائنات المرعبة ، وعجائب المخلوقات ، كل هذه الموجودات دخلت في أوهام العرب وشكلت خيالهم ، وكانت جزءا من حياتهم اليومية. (53)

ويرى أنور أبو سويلم أن أكثر الأساطير في الشعر الجاهلي دارت حول الإعتقاد بخلود الروح ، والبعث والنشور. وبعد الروح والخلود والموت ، تأتي المعتقدات الخرافية والأسطورية التي تتعلق بمظاهر الطبيعة ، والحيوان والنبات ، والأجرام السماوية. وهذه المظاهر تأخذ حيزا كبيرا في معتقدات الجاهليين وخرافاتهم. فالعرب لهم « حياة أسطورية كاملة تفسر عبادة الأجرام السماوية ، وتعرض لأوصافها وهيأتها وخصائصها. (...) ولست أبالغ إذا قلت: إن الفكر الأسطوري الجاهلي كان غالبا على كل مناحي الحياة ، يفسرها ويعللها ، ويمنح المعتقدين به الأمن الروحي

والإستقرار النفسي في عالم مليء بالمخاوف والأشباح ، مهدد بالجفاف والسيول ، محاط بالقتل والفتك ، تدب في مسالكه الحياة الرهيبة ، وتتشكل في عتمة الكثبان الغيلان والشياطين ، وتهتف في الفراغ المخيف الجنان والهواتف. فآمنوا بالسحر ، واعتقدوا بالجسد ، وحفلت قصصهم بأخبار عجيبة تسد حاجتهم الروحية ، وتملأ الفراغ النفسي ، وتخفف من التوتر والقلق ، وتبعث الطمأنينة والراحة النفسية، وتمد بالقوة والقدرة على المقاومة والبقاء.» (54)

هذه هي أهم النقط الواردة في دراسة أنور أبو سويلم ، التي وجهت كلها لخدمة رأيه في الأساطير العربية ، حيث يقر بوجود ميثولوجيا عربية ، ويؤكد أن العرب - كباقي الأمم والحضارات الأخرى - كانت لهم أساطيرهم التي تعكس عقائدهم وآمالهم ، ومخاوفهم ، والتي من خلالها فسروا مظاهر الكون . إلا أنه يمكن الخروج من هذا الرأي بمجموعة من الملاحظات هي:

1 - إن كلام أنور أبو سويلم هو كلام عام يمكن أن يقال عن أي أمة ، وعن أي حضارة ، فليس فيه ما يبرز الخصوصية العربية ، باستثناء تكرار كلمة « الجاهلي». أما ما عدا ذلك ، فهذا الكلام يمكن أن يطلق على الحضارة الإغريقية ، أو الفرعونية ، أو البابلية ... إلخ.

2 - باستثناء حكاية « الثريا والدبران » - تلك التي تتوفر فيها شروط الأسطورة - فإن أبو سويلم لم يأت بحكايات أسطورية لتدعيم رأيه. فقد ظل كلامه عاما ونظريا ، يفتقر الى الدليل المحسوس. وهذه نقطة التقاء بينه وبين عدد من الدارسين العرب كما سنرى فيما بعد.

3 - مما لاشك فيه أن مفهوم الأسطورة غير واضح في ذهن أنور أبو سويلم ، وخير دليل على ذلك قوله: « ويمكن أن نعد من باب الأساطير أغلب القصص الجاهلية ، كقصص الملوك ، والكهان ، والأصنام ، والأسفار والرحلات ، وقصص العشق والمجون واللهو ، على الرغم من واقعية الأحداث. لأن القصاص بعثوا في هذه القصص الروح الأسطورية التي تجعل من الإنسان والحيوان والجماد عالما حيا ، نابضا

، منفعلا على حد سواء.» (55)

وكما هو واضح ، فإن عددا من هذه الأنواع الحكائية ، التي أوردها ، لا علاقة له بالأسطورة. كما أن حديثه عن واقعية بعض القصص - وأن ذلك لا يجب أن يعد عيبا - دليل آخر على عدم إستعابه لمفهوم الأسطورة. لأنه كما رأينا من قبل ، من خصائص الأسطورة أنها واقعية في نشأتها ، إلا أن الخيال الشعبي هو الذي يضخمها فيما بعد.

ب - رأي عبد المالك مرتاض .

يلاحظ عبد المالك مرتاض أن المستعملين للغة العربية في مألوف العادة ، يلبسون معنى الخرافة بمعنى الأسطورة ، وربما معنى الأسطورة بمعنى الحكاية الشعبية ذات الأصول التاريخية. ويعود ذلك في رأيه الى قصر التجربة النقدية العربية الخاصة بهذه المفاهيم. كما أن أدب الخرافة في الأدب العربي قليل إذا قيس بالأدب الواقعي. أما الأساطير « فقد قضت عليها تعاليم الديانة الإسلامية بما صقلت من عقيدة ، ورقت من تفكير ، وأماطت من شرك وضلال من سبيل الناس.» (56)

وحسب رأي عبد المالك مرتاض ، فإن الحكايات والخيالات الموجودة في التراث الجاهلي إنما هي وليدة البيئة والمحيط الجغرافي. فجانب البيداء وحده ، يتراءى له من المناظر العجيبة ، والتمثلات الغريبة ، والمشاهد المدهشة ما يجعله يتصور الرمال وشكلها أمواجا تضطرب في يم ، والأصوات الناشئة عن عصف الرياح أو هبوب النسيم أو تجاوب بعض الحشرات والطيور ، عزيف جن ، وقهقهة غيلان: « ولعل الذي مكن لهذه التخيلات من أن تتبوأ المكانة المرموقة في حياتهم الخيالية ، هو أن الرجل منهم كان مضطرا في كل حين الى تجواب القفار وحده ، فكان ذلك الصنيع لا يخلو من مثل هذه التصورات التي كانت هيأت لها الأساطير التي كانت تحكى للأطفال وهم سامرون مع الجدات والأجداد. فكان الإستعداد النفسي قائما مسبقا ، بحكم هذه الأساطير المحفوظة ، والخرافات المسموعة أو المتداولة. » (57)

وما يميز الأسطورة العربية ، في رأي عبد المالك مرتاض ، هو أنها كانت تقدم

في شكل خبر مقتضب ، ومضمون خرافي مركز. فكأن الذهنية العربية لم تكن مستعدة لتقبل الأساطير بالطرق السرية التي طورها فيما بعد القصاص. فالأساطير كانت توجز في بيت أو عدة أبيات من الشعر، وكأن اللغة الفنية التي يقوم عليها السرد لم تكن قد استوت على النحو الذي يسمح للرواة برواية هذه الأساطير والتعبير عنها. فالأسطورة كانت تقدم في ثوب يشبه الرواية الحقيقية للأخبار الصحيحة أو المفترضة ، حيث لم يكن هناك بعد شكل فني للسرد الأسطوري. (58)

ويضيف عبد المالك مرتاض أن موضوعات « الهاتف » ، و « الرئي » ، و«الشق » ، و « النسناس » من أخصب الموضوعات التي تقوم عليها الأساطير العربية القديمة. كما أن الأحداث الأسطورية التي وقعت - حسب ما نملك من مصادر تاريخية وأدبية - إنما وقعت في معظمها إما قبيل ظهور الإسلام ، وإما إبان مولد محمد صلى الله عليه وسلم ، وإما على عهد دعوته ، أو عهد صحابته. ومثل هذه الملاحظات تضع أمامنا تصورا عن الظروف التي كانت علة في قيام بعض هذه الأساطير، أو وراء تغذيتها. ذلك لأن تاريخ ظهور الإسلام حافل بالمعجزات والقيم ، زاخر بالظواهر والتضحيات ، والإنتصارات الباهرة. فأصبح كثير من هذه الأحداث المثيرة مصدرا للإعجاب والإنبهار لدى الذهنية الشعبية التي عمدت الى عكس ذلك في معتقداتها وتجسيده في آدابها.

ويلاحظ عبد المالك مرتاض أن الشخصية الأسطورية في التراث العربي بوجه عام « باهتة البناء ، شاحبة الملامح ، غامضة التمثل. وهي أكثر من ذلك ضعيفة الإرادة ، بل منعدمتها. بحيث إنها لا تجتهد من أجل التخلص من المآزق ، ولا تحتال في النجاة من المواقف الحرجة. » (59)

ويؤكد مرتاض في نهاية الأمر بأن التعليل الأسطوري العربي لا يقوم على حقيقة ، وإنما يقوم على أساطير لا وجود لها بأي وجه. فهي باطل بالمعنى الديني ، وهي أسطورة بالمعنى الأدبي الصرف.

ويمكن الخروج من رأي مرتاض ، بعد عرضه ، بالملاحظات التالية :

1 - مما لاشك فيه أن مفهوم الأسطورة غير جلي في ذهن عبد المالك مرتاض. ومما يزكي ذلك قوله بأن الأساطير في التراث العربي لا علاقة لها بالواقع ولا بالتاريخ، وأنها تتناقض بشكل صريح مع الحقيقة سواء أكانت دينية ، أم تاريخية ، أم غير ذلك. وكما رأينا في الفصل السابق فإن الدراسات أثبتت أن العلاقة وطيدة بين الأسطورة والتاريخ ، وبين الأسطورة والواقع ، وبين الأسطورة والحقيقة ، وبين الأسطورة والدين. فلاشك أن المفهوم الذي يتحدث عنه هذا الباحث ، في دراسته ، هو المفهوم المعجمي الذي يقوم على أن الأساطير هي الأباطيل والأكاذيب.

2 - يقول مرتاض في بداية دراسته بأن تعاليم الإسلام قضت على الأساطير ، حين صقلت العقيدة ، وأزالت الشرك والضلال وإن كثيرا من الرواة زهدوا في نقل الأساطير خشية أن يسيء بعض ذلك الى الإسلام ، أو يفضي الى شيء من الشرك بالله تعالى. وفي نهاية دراسته يذهب الى أن معظم الأساطير ، أو الأحداث الأسطورية وقعت قبيل ظهور الإسلام ، أو إبان مولد الرسول ، أو على عهد دعوته ، أو عهد صحابته. ولاشك أن هذا تناقض صارخ وقع فيه هذا الباحث.

3 - اعتمد مرتاض في تعريفه للأسطورة على تعريف (بيير سميث) Pierre Smith الوارد في موسوعة Universalis ، الجزء الثاني عشر. ولاشك أن الذي يخصص كتابا لدراسة الميثولوجيا العربية لا يمكنه أن يعتمد على تعريف واحد ، خصوصا أثناء مقارنته بين الأسطورة والخرافة ، وبين الأسطورة وما أسماه بالحكاية الشعبية ذات الأصول التاريخية (La légende) . صحيح أنه من الممكن تبني نظرية معينة ، ولكن هذا التبني لا يتأتى إلا بعد طرح كل التعاريف والنظريات ، أو أغلبها ، ثم بعد ذلك تبرير سبب اختياره هذا التعريف دون غيره ، أو تبني هذه النظرية دون غيرها.

4 - يبدو أن هذا الباحث لم يكن يتحقق من صحة بعض الآراء التي يوردها ، ومن بين الأمثلة التي تؤكد ذلك ، قوله : « وإذا كان ابن منظور في « لسان العرب» سكت عن « الخرافة » ولم يومئ إليها. » [60] وهذا بطبيعة الحال غير صحيح ، فإذا عدنا الى « لسان العرب » نجد : « والخرافة: الحديث المستملح من الكذب.

وقالوا: حديث خرافة. ذكر ابن الكلبي في قولهم حديث خرافة: أن خرافة من بني عذرة أو من جهينة ، اختطفته الجن ثم رجع الى قومه فكان يحدث بأحاديث مما رأى يعجب منها الناس. فكذبوه ، فجرى على ألسن الناس.» [61] وبذلك يتضح أن ابن منظور لم يسكت عن « الخرافة ».

ج - رأي مصطفى الجوزو :

يؤكد هذا الباحث أن الكتب العربية المليئة بقصص الجن والملائكة والناس المتفوقين ، قد نقلت إلينا تراثا أسطوريا ضخما هاما ، لا يمكن إنكاره إطلاقا. ويرى أن الأسطورة العربية « صدى للمجتمع العربي ، وصورة لنفسية ابن الجزيرة ، ووسيلة وهمية لحل مشاكله فيما وراء الواقع. أي هروب من مرارة الحقيقة الى حلاوة الخيال.

وهذه الأسطورة كسائر أساطير الشعوب ، تتطرق الى تاريخ الإنسان. فتذكر أن أصله من صلصال ، وذلك شبيه بما في التوراة والقرآن. وتتحدث في نشوئه ، وسبب قصر قامته ، وصلعه ، وسبب وجود القرى ، ونهاية الإنسان قبيل الآخرة. وقد تقدم تفسيرات فلكية شتى.» [62]

ويؤكد مصطفى الجوزو أن الأساطير العربية هي عربية ، حتى وإن دخلتها مؤثرات أجنبية كثيرة ، ذلك لأنها كتبت بالعربية ، فهي إذن من التراث العربي مادامت صورة للبيئة العربية ولأفكارها. ويرى أن أكثر الأساطير تأثيرا في الميثولوجيا العربية ، الأساطير البابلية ، والكلدانية ، والمصرية ، والفارسية. كما أن اليونان تركوا آثارهم ، هم أيضا ، على الأسطورة العربية، بدليل أن الهيلينيين شجعوا العرب على عبادة الشمس في الشمال ، إضافة الى وجود تشابه ملحوظ بين بعض الأساطير العربية والأساطير اليونانية: « فالكاهن شق ، وهو بعين واحدة ، ويد واحدة ، ورجل واحدة ، يشبه السيكلوب عند اليونان. والنضيرة ، عشيقة سابور ، تشبه سيلا ، عشيقة منوس ، إذ أن كلتيهما تحب عدو أبيها حين يحاصر مدينتها ، فتعلمه طلسم المدينة ويفتحها عنوة. والهاتف الذي يزور أم حاتم الطائي في الحلم

وهي حامل به ، شبيه بجونون الذي يزور ديدون في المنام وينبئها بمستقبلها.» (63)

ويلاحظ الجوزو بعد ذلك أن الأساطير اليهودية والنصرانية ، هي أكثر الأساطير تأثيرا في الأسطورة العربية. وعلى الرغم من تأثر الأسطورة العربية بأساطير عدد من الشعوب والحضارات ، فإن الجوزو يؤكد أن العرب أنشأوا أساطير متميزة ، انفردت بأسلوب معين ، من أهم ملامحه الخاصة: تداخل النثر بالشعر ، أو بالآيات القرآنية. ولعب الشعر في الرواية دور السحر. كما أن الأسطورة العربية ، من حيث الصياغة ، تتسم بالإضطراب ، والفوضى في الحبكة الروائية ، ويشوبها غالبا « الغموض الناشئ عن الأسلوب القديم في السرد ، والمليء بالكلمات الغريبة عن معجمنا الحديث. من ذلك توالي فاءات العطف ، وتأرجح الضمير بين عدة أسماء، مما يحير القارئ ، ويخل بفهم العبارة ، ويدعو الى إعمال الفكر والتحقيق. وهذا كله يقطع لذة القراءة ، ويفسد مذاقها.» (64) وبما أن الأسطورة العربية تشوبها هذه العيوب ، فقد قرر الجوزو أن يوفق - أثناء عرضه للنماذج التي اختارها - بين القديم والحديث ، بما يحافظ قدر المستطاع ، على الروح القديم ، وبما تستسيغه أذن القارئ المحدث في الوقت نفسه.

وقد وزع الجوزو النماذج التي جاء بها على تسعة أبواب ، هي:

1 - أساطير نشوئية وكونية : تتعلق بخلق العالم ، والزمن ، والإنسان.

2 - أساطير آخروية : وتصور نهاية العالم ، والعالم الآخر.

3 - أساطير لاهوتية : وتصف الوثنية وتروي تاريخها.

4 - أساطير النبوة والكهانة: وتحكي قصص الأنبياء والمتنبين والكهان.

5 - أساطير خلقية : وتصور صراع الخير والشر ، وتصف كثيرا من العادات.

6 - أساطير حربية : وهي رواية لمعارك العرب وغيرهم ، ووصف لبعض أبطال العرب الأسطوريين.

7 - أساطير الحب : وتذكر قصص أشهر المحبين ، ممن جعلهم التراث العربي

أساطير ، كقيس وليلى ، ووضاح اليمن.

8 - أساطير الغناء : وتروي قصص أشهر المغنين ، وأعمالهم الخارقة.

9 - أساطير الأولياء : وفيها ذكر لما نسب إليهم من الخوارق. (65)

ويرى الجوزو في نهاية دراسته هذه ، أن كل ما يخرج عن النص القرآني الصريح ، أو عن الحديث النبوي الصحيح ، يمكن اعتباره أسطورة إذا تكاملت له عناصرها ، كما أن التفاصيل التي أضافها الرواة على القصص القرآني - بما يخرج عن نطاق الممكن ويدخل في ما فوق الطبيعة - وما أضافه الوضاعون من أحاديث مكذوبة من الجنس نفسه ، ماهي إلا أسطورة من أساطير الأولين. ويمكن الخروج من دراسة مصطفى الجوزو ، للأسطورة العربية ، بالملاحظات التالية:

1 - إن التقسيم الذي أتى به هذا الباحث للأسطورة العربية ، هو تقسيم غريب ذلك أنه إذا كانت الدراسات تتحدث عن أساطير نشوئية وكونية ، أو أساطير أخروية ، أو لاهوتية ، فإننا لا نجد دراسة تتحدث عن شيء إسمه أساطير الغناء ، أو أساطير خلقية ، أو أساطير الأولياء . وما هو وارد ، هو أن الأسطورة النشوئية أو الكونية ، يمكنها بالإضافة الى الحديث عن نشأة شيء ما ، أن تتضمن جوانب تتعلق بالحرب ، أو بالحب ، أو بالدعوة الى أخلاق معينة. فتكون هذه الجوانب مضمنة بالنسبة الى الحكاية الرئيسية ، تغنيها ، وتحقق لها الإثارة والتشويق المطلوبين.

أما بالنسبة لأساطير الأولياء ، فلاشك أن الكل متفق على أن ما ينسب الى الأولياء ، يسمى « كرامات ». صحيح أن هذه الكرامات تتضمن جوانب أسطورية ، ولكن هذا ليس سببا كافيا لكي نسميها أساطير.

2 - يبدو أن التراث العربي لم يسعف هذا الباحث بالمادة الأسطورية الكافية لإنجاز كتابه ، ولذلك لجأ الى عدد لابأس به من الخرافات ، وأدرجه تحت الأبواب التسعة ، التي تدل عناوينها على أنها تشتمل على أساطير فقط. وهو نفسه يعترف بذلك ، ويحاول أن يبرر ماقام به: « وقد يعجب القارئ لوجود بعض الخرافات في

هذا الكتاب ، والواقع أننا أدخلنا مثل هذه الخرافات ، مع أن الكتاب يتناول الأساطير ، لتأرجحها بين الخرافة والأسطورة. »[66]

3 - رغم أن الجوزو في بداية دراسته ، وأثناء تعريفه للأسطورة ، يعتمد على آراء كلود ليفي - شتراوس ، وألكسندر كراب ، مما قد يوحي بأنه يتبنى النظرية الغربية ، بصفة عامة ، في الأسطورة ، إلا أن العكس هو الذي حصل عندما اعترف أنه يعتبر كل الأباطيل والأكاذيب الموجودة في تفاسير القرآن ، والأحاديث النبوية ، أساطير الأولين. ومعنى ذلك أنه يتبنى المفهوم المعجمي ، القائم على أن الأساطير هي الأباطيل والأكاذيب.

4 - إن حديثه عن نقط التشابه الموجودة بين الأسطورة العربية والأسطورة اليونانية ، فيه شيء من التعسف ، خصوصا المقارنة بين الكاهن « شق » ، و« السيكلوب » (Cyclope) . فتوفر كل واحد منهما على عين واحدة ، ليس سببا كافيا لنقول بتشابههما. فالكاهن « شق » إن كانت له رجل واحدة ، ويد واحدة ، فإن « السيكلوب » له يدان ورجلان ، بالإضافة الى أنه عملاق. بل تذهب أغلب الأساطير الى أنه ابن الإلهين: السماء Ouranos والأرض Gaia . كما أن التشابه الذي يرى الجوزو أنه موجود بين النضيرة وبين (سيلا) Scylla ، هو تشابه نسبي. فإذا كانت النضيرة بالفعل قد قدمت لسابور طلسم مدينتها ، فإن سيلا قد حلقت من رأس أبيها (نيسوس) Nisos الشعرة التي تجعله لا يقهر.

د - رأي حسين الحاج حسن .

يلاحظ هذا الباحث أنه كانت لعرب البادية قابلية للتأثر بمن جاورهم. ولقد أثر فيهم بالفعل البابليون ، وظهر هذا التأثير في مكة والحجاز ، وبذلك يرد هذا الباحث على الذين يقولون بأن العرب كانوا أمة منعزلة عن العالم - حيث لم يتصلوا بالحضارتين العريقتين: حضارة مابين النهرين ، وحضارة النيل - بأن « ذلك الحجاب الصفيق الذي قيل عنه لم يكن عازلا تماما ، بل كان يتسرب من خلاله بعض النور من جراء اتصال العرب بمن حولهم ماديا وأدبيا. وإن كان هذا الإتصال أضعف مما كان بين

الأمم المتحضرة ، نظرا لموقعها الجغرافي ولحالتها الإجتماعية. من هذا نستفيد أن العرب كانوا أمة متقاربة في مبادئ العقائد من ناحية ، ومن ناحية أخرى يختلفون عمن جاورهم من الأمم في الحالة الإجتماعية ، والإقتصادية. وهذا بلاشك يعود الى اختلاف البيئة من مدنية وبدوية.» [67] وإذا كان عبد المالك مرتاض يؤكد - كما رأينا - أن الفضاء الجغرافي العربي ، بما يتميز به من فيافي وقفار وكثبان ، كان سببا في ظهور العديد من التهيآت والتصورات التي كانت من وراء إنتاج العديد من الأساطير ، فإن حسين الحاج حسن ، على العكس من ذلك ، يرى أن صفاء الرمال التي لا يشوبها كدر ، ولا يحول بينها وبين العربي حائل ، ولا حاجب يحجب مجال نظره عنها ، حدى بالبدوي الى البعد عن الأمور المعقدة ، وجعله يحب الفكرة البسيطة ، والبيان الواضح ، والكلام الصريح. [68]

ويرى هذا الباحث أن الخيال نوعان: خيال تصويري ، وخيال إبداعي. ويؤكد بعد ذلك أن العرب في الجاهلية يمتازون بخيال تصويري أكثر منه إبداعي. حيث أن العربي يأخذ شيئا من المرئيات أو المحسوسات ، ويركب منه صورة ليست جديدة، وبذلك لا يضيف شيئا من عنده ، لأن عقليته محدودة ، كما أنه يفتقر الى التجارب الجديدة. ومعنى ذلك أن العربي قليل الإبتكار ، وإن لم يكن عاريا تماما من الخيال ، وخصوصا الخيال التصويري. وبطبيعة الحال من الخيال التصويري تولد الأسطورة التصويرية. وهكذا فإن العربي - حسب رأي هذا الباحث - لم يكن يخترع الأساطير اختراعا ، كاليونان مثلا ، وإنما كان ينظر الى السماء ، ويتأمل نجومها ، ويمثل ما شاهده. [69]

والعربي وإن كان محدود الخيال ، من حيث الإختراع ، فإن هذا الباحث مع ذلك لا يرتاب في قابلية العقلية العربية لتوليد الأساطير، مع تأكيد أنها أساطير امتاز بها العرب دون سواهم ، لأنها أساطير تصويرية. ويقسم حسين الحاج حسن الأساطير العربية الى:

1 - أساطير حياتية : بما أن أرض المجتمع الجاهلي كانت خصبة لتوليد الأساطير ، فإنه من الممكن اعتماد هذه الأساطير دليلا يلقي بعض الضوء على حياة

الجاهليين ، بكل ما فيها من عادات وتقاليد بدائية.

2 - أساطير خيالية : ومن خلالها نرى ذلك العربي الغريب عنا بأعماله وتصرفاته ، حيث يفسر الأمور على الوجه الذي يريد ، فجنح به خياله الى الأفق البعيد ، ولجأ الى الأقاويل الباطلة. والى الأوهام البعيدة. فمن خلال هذه الأساطير نرى الإنسان العاجز الضعيف ، يعيش مجترا أوهامه ، مالئا فراغه بالخرافات. فهو لا يستطيع التحكم في تصريف أموره ، فيتمسك بحبال الهواء.

3 - أساطير دينية : وهي أساطير تبين لنا أن العرب قبل الإسلام ، كغيرهم من الشعوب البدائية الأخرى ، فكروا في وجود قوى مسيطرة ، لها عليهم سلطان قاهر. فحاولوا التقرب منها ، والتودد إليها لاسترضائها بمختلف الوسائل والطرق.

ويرى حسين الحاج حسن في نهاية دراسته ، أن الأساطير العربية لها صفاتها ومميزاتها الخاصة ، فهي مستوحاة من البيئة الجاهلية ، وملونة بألوانها. فالطبيعة لها أثر واضح في جميع التراث الأدبي الجاهلي. كما أن هذا الباحث يلاحظ أن العرب في الجاهلية « لم ينفردوا في بعض تصوراتهم الوهمية ، بل هم يشتركون مع غيرهم من الشعوب الأخرى في أكثر أساطيرهم وخرافاتهم. » (70)

ويمكن الخروج من دراسة حسين الحاج حسن ، بمجموعة من الملاحظات :

1 - يتحدث هذا الباحث في المبحث الذي خصصه « لقابلية الخيال الجاهلي لخلق الأساطير » ، وكأنه صاحب رأي أو نظرية جديدة في هذا المجال ، خصوصا عندما ميز بين الخيال التصويري ، والخيال الإبداعي ، وذكر أن العربي يتميز بالخيال التصويري. ومعلوم أن محمد عبد المعيد خان قد سبقه الى البحث في هذه النقطة منذ سنوات طويلة ، حيث خصص فصلا كاملا من كتابه « الأساطير والخرافات عند العرب » للحديث عن « قابلية العقلية العربية لتوليد الأساطير». وقد ميز محمد عبد المعيد خان بين الخيال التصويري والخيال الإبداعي ، وبين كيف أن العربي ليس بعار من الخيال ، وإنما خياله تصويري لا إبداعي.(71) والغريب أن حسين الحاج لم يشر في هوامش بحثه هذا ، الى رأي محمد عبد المعيد خان ، لا من قريب ولا من

بعيد ، بل إن هذا الكتاب غير موجود حتى في قائمة مراجع حسين الحاج حسن.

2 - عندما نقرأ له كلاما من مثل: « ومما يروى عن أساطير العرب وسذاجتهم... » و « من هذه الحركات الأسطورية الفارغة ... » ، [72] يتبين أن هذا الباحث لم يستطع - كأغلب الباحثين العرب - التخلص من المفهوم المعجمي للأسطورة ، القائم على الأباطيل والأكاذيب ، والسذاجة ، والوهم ...

3 - إن حسين الحاج حسن عندما قال بأن العرب يشتركون مع غيرهم من الشعوب الأخرى في أكثر أساطيرهم وخرافاتهم ، قد وقع في تناقضين : أولهما عندما أشار الى أن الأساطير العربية لها صفاتها ومميزاتها ، وثانيهما ، عندما قال بأن العربي يصور الأساطير ولا يبتكرها كاليوناني مثلا. فإذا كانت الأساطير العربية لها مميزاتها وصفاتها الخاصة ، وكان العربي يصور الأسطورة ولا يبتكرها كغيره ، فكيف يمكنه أن يشترك مع غيره من الشعوب الأخرى في أكثر أساطيرهم وخرافاتهم؟

كان من الممكن أن أشير الى دراسات وآراء لباحثين عرب آخرين ،[*] ولكنني لم أفعل ذلك لكثرة نقط التشابه الموجودة بين مختلف هذه الدراسات. فالقارئ لأغلب ما كتبه الباحثون العرب عن الميثولوجيا العربية ، يمكنه أن يخرج بالملاحظات التالية:

1 - يظهر من أغلب مقدمات هذه الكتب والدراسات ، أن جل هذه الأبحاث جاءت ردا على آراء المستشرقين الذين قالوا بغياب ميثولوجيا عربية ، وبقصور الخيال العربي. وبذلك فإن هذه الدراسات جاءت بدافع ذاتي لا بدافع موضوعي.

2 - لقد مارست محاولة الرد هاته ضغطا نفسيا على هؤلاء الباحثين العرب ، فصاروا يأتون بكل شيء ، وبأي شيء ، ويدعون أنه أساطير ، ناسين أن الأسطورة هي قبل كل شيء « حكاية » ، وأن كل ما ليس حكاية لا يمكن اعتباره أسطورة. فلو تأملنا في أغلب ما جاءوا به من التراث العربي ، لوجدنا النماذج التالية :

الخرزات ، الأحجار ، الرقي ، الوشم ، النياحة ، جز النواصي ، الإستقسام بالأزلام ، النسيء ، الطرق بالحصى ، الكي دواء العشق ، تعليق كعب الأرنب ،

الهامة والصدى ، بتر شفة الصبي ، الفرس المهقوع ... بالإضافة الى الحديث عن الجن، والغيلان ، وأصنام العرب ، والحج في الجاهلية ، وعبادات العرب: كعبادة الجن، والملائكة ، والروح ، والقمر ، والشجر ، والكواكب ... إن هذه النماذج التي يستند إليها الباحثون العرب في محاولة إثباتهم لوجود ميثولوجيا عربية ، لا تدخل في إطار الأسطورة. صحيح ، قد تكون لها علاقة بأسطورة ما ، أو قد تكون بقايا أساطير ، ولكن بالشكل الذي تطرح به ، لا يمكن اعتبارها إلا تقاليد ، وعادات ، وممارسات ، وطقوس ، وشعائر. صحيح أيضا أن الأسطورة تضم التقاليد ، والعادات، والطقوس والتعليلات ، والتفسيرات ، ولكنها تأتي بكل هذه الأشياء في شكل «حكاية » . وهذا بالضبط ما ينقص أغلب النماذج التي يستشهد بها الباحثون العرب.

3 - رغم أن أغلب الباحثين العرب يعتمدون على مفاهيم غربية أثناء تعريفهم للأسطورة ، فإن جلهم يسقط - أثناء تقديمه للنماذج المختارة - في المفهوم المعجمي العربي القائم على أساس أن الأسطورة أباطيل وأكاذيب. لذلك فإننا نقرأ في أغلب تعليقاتهم على هذه النماذج ، بأنها أباطيل ، وأكاذيب ، وسذاجة ، وهروب من الواقع ، وأوهام ، ومجرد خيال لا علاقة له بالواقع.

بعد أن تعرضت لآراء بعض الدارسين الغربيين ، والعرب في الميثولوجيا العربية ، فإنني سأعمد في هذا المبحث الأخير الى بسط رأيي في وجود أو غياب هذه الميثولوجيا.

- IV - الميثولوجيا العربية بين الحضور والغياب :

سأتخذ من الملاحظات التالية منطلقا للحديث - حسب وجهة نظري - عن غياب أو حضور ميثولوجيا عربية:

1 - كما رأينا ، فإن كثيرا من الدارسين يقولون بأن غياب الأسطورة العربية

ناتج عن وقوف الإسلام سدا منيعا في وجه الوثنية الجاهلية ، وفي وجه كل ما من شأنه أن يمس بجوهر وشكل العقيدة الجديدة ، أو يؤدي الى الشرك بالله. وهذا قول ، في نظري ، فيه كثير من المبالغة ، إذ لا يمكن لأي أحد أن ينكر أن أغلب ما وصلنا عن الحياة الجاهلية ، إنما وصلنا عن طريق القرآن ، والشعر الجاهلي. فأغلب الذين يدرسون تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، يعتمدون على النصوص القرآنية التي تمدهم بسمات هذا المجتمع ، وما كان فيه من عبادات ، وطقوس ، وشعائر ، وممارسات، وعادات. وهل الأساطير إلا حكايات عن الطقوس والشعائر والعبادات ، ونشأة الكون ، وأصل الأشياء ؟ إن في القرآن بسطا للوثنية الجاهلية ، وذكرا لآلهة العرب وأصنامهم ، وإشارات الى حياتهم العقائدية والإجتماعية ، مما لا يصح معه القول بأن الإسلام كان من وراء غياب الأساطير الجاهلية.

2 - الى جانب الذين يقولون بغياب الأسطورة بسبب الإسلام ، هناك من يقول بغياب الأسطورة نتيجة طول الأمد ، وبعد المسافة ، والنسيان الذي أصاب هذا الجانب من التراث العربي. وهذا أيضا قول لا يستند ، في نظري ، الى أي أساس. فالذاكرة العربية التي احتفظت لنا ، قبل فترة التدوين ، بالشعر الجاهلي ، وبالقرآن الكريم ، وبالحديث النبوي ، وبالسير الشعبية ، وما الى ذلك من قصص ، وأشعار ، وحكم ، وأمثال ، ونوادر ، وخرافات ، لا يمكنها أن تنسى الأسطورة وحدها. فإما أن هذه الذاكرة قد احتفظت بكل شيء وإما أنها نسيت كل شيء. أما أن تنسى الأسطورة وحدها دون غيرها مما تحفظه ، فهذا قول بعيد عن الموضوعية.

3 - بالإضافة الى الفئة الأولى ، والفئة الثانية ، هناك فئة ثالثة تقول هي الأخرى بغياب الأسطورة العربية ، ولكنها لا ترد ذلك الى الدور الذي لعبه الإسلام، ولا الى النسيان الذي أصاب الذاكرة العربية ، وإنما ترده الى عوامل ، أقل ما يمكن أن يقال عنها ، إنها عوامل لا تستند الى أي أساس علمي وموضوعي. فغياب الأسطورة العربية ، في رأي هذه الفئة ، ناتج عن حفاظ العربي على شخصيته ، وعن التزامه بالواقع ، وعن اعتقاده بأنه سليل الفطارفة ، وحفيد الأشاوس ، لذلك فهو يعتز بشخصيته ولا يتنازل عنها أبدا. وسأسوق قولتين تمثلان هذه الفئة الثالثة:

+ يقول محمود السيد حسن مصطفى: « وهذا الحفاظ الشديد من العربي على شخصيته ومقوماته ، من طباع وغرائز ، وعادات وأخلاق ، وهذا الإعتزاز الذي تنطوي عليه نفسه لنسبه ، ودينه وقومه ، كل هذا حمى الأمة العربية من أن تنطمس معالمها في طوفان الأحداث والكوارث التي ألمت بها. كما أنه حمى الواقع من أن تطغى عليه أمواج الأوهام والخيالات (...) ومن هنا لم تلق الرواية رواجا عند العرب الذين لم يحاولوا الإستغراق فيها أو جعلها تطغى عليهم. ولم يكن ذلك قصورا منهم - كما أراه - ولا ينبغي أن نتهمهم بضعف ملكة الخيال لديهم ، أو عدم نضج قدراتهم الفكرية الى هذا المستوى الروائي ، وذلك ما يدعيه المستشرقون ، وإنما كان قصورهم في خلق مثل هذه الملاحم والأساطير راجعا الى احترامهم لشخصيتهم أن يلبسوها غير لباسها وأن يعيروها ما ليس لها. ومن ثم دل ذلك على اعتزاز العربي بشخصيته... » (73)

+ ويقول السيد عبد الحافظ عبد ربه: « فلم يسمح العربي لنفسه أبدا أن يلعب به الخيال ، أو يخدعه زيفه وبريقه حتى تحجب عنه الرؤية الواضحة للعوالم المحيطة به على صورتها الحقيقية ، فما ينبغي له ذلك ، وهو الذي عاش الحياة على حقيقتها وبشكلها الطبيعي المعرى من غير روتوش أو تزييف أو أصباغ. ومن هذه الزاوية حاول بعض أعداء العرب أن ينفذوا الى القول بأن العربي كان ضحل الخيال ، مهزوز العاطفة ضيق الأفق مكتنز التفكير غير قادر على الإبداع والخلق والإبتكار (...) وإنما مرد ذلك كله هو أن ابن البادية وسليل الغطارفة وحفيد الأشاوس العرب كان دائما - ولازال - يعتز بشخصيته ولا يتنازل عنها أبدا ولا يخلعها بأي حال من الأحوال مهما كان في حضرة الآلهة الأسطوريين. » (74)

ولاشك أن مثل هذه الآراء تسيء الى الثقافة العربية أكثر مما تخدمها.

4 - هذا بالنسبة الى الذين يقولون بغياب الأسطورة العربية ، أما بالنسبة الى الذين يقولون بوجودها ، فإن أغلبهم يدعي بأنها متميزة وذات خصوصيات ، لذلك لا يجب عقد مقارنة بينها وبين أساطير الشعوب الأخرى مادام هذا الأمر لا يخضع للشروط العلمية. وكما أشرت في بداية الفصل ، فإنه من غير المعقول أن

يوجد في أساطير مختلف الشعوب ما يجعلها متشابهة ومتوحدة ، وأن يوجد في أساطير العرب ما يجعلها متميزة ومختلفة. ومعنى ذلك أنه إن وجدت بالفعل أساطير عند العرب ، فلابد أن توجد بينها وبين أساطير باقي الشعوب نقط التقاء وتشابه.

لقد انطلقت في هذا المبحث من هذه الملاحظات ، لأبين بأنني سأسلك طريقا مخالفا لطريق أصحاب تلك الآراء والدراسات. لن أبحث في الشعر الجاهلي عن مظاهر الميثولوجيا العربية ، ولن آتي بحشد من العادات والتقاليد وأقول عنها إنها أساطير، ولن أبحث عن مبررات واهية لغياب الأسطورة العربية، وإنما سأحاول البحث - في المجتمع الجاهلي - عن وجود أو غياب الشروط التي تسمح عادة بنشأة الأساطير في مجتمع ما. وهذه الشروط ، في نظري ، هي:

1 - وجود ديانة ما في هذا المجتمع ، وذلك نظرا للإرتباط الوثيق بين الدين والأسطورة.

2 - انفتاح هذا المجتمع على حضارات ومجتمعات أخرى ، مما يسمح بهجرة الأساطير.

3 - قيام نظام في هذا المجتمع على أساس أعراف ونظم ومؤسسات وتقاليد وعادات ، وذلك للإرتباط الوثيق بين الأساطير وبين هذه المؤسسات والأعراف والتقاليد. فكثيرا ما تحكي الأساطير عن نشأتها وتطوراتها ، وتحاول تفسيرها وتبرير وجودها.

1 - بالنسبة للدين في العصر الجاهلي ، فإن الناس لم يكونوا على دين واحد، وإنما كانت لهم مذاهب شتى ، وملل مختلفة: « منهم المؤمن بالله وبعدله وثوابه وعقابه ويوم ميعاده ، وهؤلاء هم الذين آمنوا ممن كان على دين المسيح عيسى بن مريم ودين موسى عليهما السلام من أهل الكتاب. ومنهم من آمن بالله لكنه أشرك بعبادته الأنصاب والأصنام زاعما أنها تشفع له عند الله وتقربه منه تعالى. فكانوا يحجون إليها ويقدمون لها القرابين والهدايا ، ويؤدون عندها المناسك والمشاعر ،

وهؤلاء هم المشركون. ومنهم من عبد الملائكة على أنها بنات الله تشفع عنده ، ومنهم من عبد الشيطان والأوثان والكواكب الخالصة من دون الله شأنهم في ذلك شأن غيرهم من كثير من أبناء الأمم السالفة كالهنود والفرس واليونان والرومان. ومنهم أهل الدهر الذين اتفقوا في إنكارهم للنبوة وللرسالات ، لكن بعضا منهم آمن بالله منكرا الحساب ، والبعض الآخر أنكر الخالق ويوم الحساب على السواء (...) ومنهم الحنفاء الذين اهتدوا عن طريق التفكير الى أن لهذا الكون خالقا ، وأن ثمة حياة أخرى فيها يجازى الإنسان خيرا بخير ، وشرا بشر.» (75)

وهكذا عرفت شبه جزيرة العرب النصرانية ، واليهودية ، والوثنية ، والحنيفية، والمجوسية. فمنها ما وجد في قلب الصحراء بعيدا عن الحضارة والتمدن ، ومنها ما وجد في المناطق الشمالية المحاذية لفارس وبيزنطة ، ومنها ما وجد في المناطق الجنوبية على مقربة من الحبشة. وتجدر الإشارة الى أن الديانات اليهودية والنصرانية والمجوسية ، لم تنشأ في جزيرة العرب ، وإنما وفدت إليها تحت قسوة الإضطهاد السياسي أو الديني. وإذا كان الباحثون يتفقون على أن الوثنية هي أيضا وافدة على بلاد العرب ، فإنهم يختلفون في بساطة وتعقيد هذه الوثنية. فأحمد ديب شعبو يرى أنه « على العكس من الإغريق ، كان العرب يدينون بوثنية أكثر بدائية ، وثنية الحجر والصنم.» (76) كما أن محمد ابراهيم الفيومي يرى أن وثنية العرب «لا تخرج عن عبادة الحجر من غير شكل فني ، أي من غير صورة يخلعها العربي على الحجر نحتا أو تصويرا ، وإنما يكتفي العربي من الحجر عبادته وحسب. » (77) أما أنور الرفاعي فيرى أن الأخبار التي وصلتنا عن الوثنية الجاهلية تدل على أن هذه الوثنية « ليست بسيطة التركيب ولا قريبة المتناول. فما وصلنا منها يدل على أنها مرحلة راقية وأن كثيرا من قديمها قد بقي في متأخرها ، وأن بعض أحوالها صيغ بالأفكار اليهودية أو الصابئة أو المسيحية ، أو اتحد مع عقائد أجنبية. » (78)

وقد حاول مجموعة من الباحثين العرب أن يثبتوا أن العرب عرفوا مختلف الأطوار الميثولوجية التي مر بها الفكر الإنساني عامة. حيث عرفوا الطور الحيوي ، وفيه اعتقد العرب أن في كل شيء حياة ، واعتقدوا في تأثير الأشجار والجبال. ثم

عرفوا الطور الطوطيمي في بعض مظاهره كتقديس الحيوان وعبادته ، مع اختلاف غرض العبادة والتقديس. كما عرفوا الطور الوثني وتعدد الآلهة، [79] الى درجة قيل معها - حسب زعم بعضهم - أنها بلغت ثلاثمائة وستين صنما في الكعبة ، أي بعدد أيام السنة.

وقد أكد غوستاف لوبون [80] أن العرب أخذوا عن الأمم المجاورة ، التي كانوا يتصلون بها ، كثيرا من آلهتها. وهكذا فالشرط الموضوعي الأول لوجود الأسطورة ، وهو الدين ، متوفر في شبه الجزيرة العربية. ولاشك أن الآلهة التي أخذها العرب عن الأمم المجاورة ، لم تكن تفد الى شبه الجزيرة وحدها كأصنام ، وإنما كانت تفد معها أيضا أساطيرها الخاصة بها.

2 - أما بالنسبة للشرط الثاني ، وهو الإنفتاح على الأمم والحضارات الأخرى، مما يسمح بهجرة الأساطير ، فإن مجموعة من الدراسات حاولت أن تثبت أن العرب ظلوا منغلقين على أنفسهم ، خلال عهود طويلة ، ولم يتصلوا بالحضارات والأمم الأخرى. فعلى الرغم من أن العرب شيدوا في قلب جزيرتهم العريضة المدن والقصور والهياكل ، فإنهم « لم يكونوا يشجعون الأجانب على المجيء إليها ، ورؤيتها. وقد بقي هؤلاء الأقوام آلاف السنين يحيون حياتهم الخاصة بهم ، محافظين على عاداتهم وأخلاقهم متمسكين بآرائهم. » [81]

كما يظهر أن جزيرة العرب نجت من الغزو الأجنبي خلا ما أصاب حدودها الشمالية. وهكذا فإن « عظماء الفاتحين من مصريين وأغارقة ورومان وفرس وغيرهم ممن انتهبوا العالم ، لم ينالوا شيئا من جزيرة العرب التي أوصدت دونهم أبوابها.»[82] في هذا الإطار لا أدعي أن كل هذه الدراسات العربية والإستشراقية -التي تحدثت عن انغلاق العرب على أنفسهم - كانت خاطئة ، وإنما أرى أن هذا الإنغلاق لم يكن كليا ، مما كان يسمح بتسرب العديد من الأشياء الى شبه جزيرة العرب ، ومن جملتها الأساطير. ولعل الملاحظات التالية تثبت ذلك:

أ - رأينا في الشرط السابق أن الديانات اليهودية والنصرانية والمجوسية

والوثنية لم تنشأ في جزيرة العرب ، وإنما وفدت إليها نتيجة الإضطهاد السياسي أو الديني. ومن غير المعقول أن تفد هذه الديانات ولا تفد معها أساطيرها ، علما بأن لكل ديانة أساطيرها الخاصة ، وأينما حلت هذه الديانة إلا وحلت معها أساطيرها.

ب - وجدت في سواحل جزيرة العرب قبل الإسلام ، مستوطنات يونانية نشأت في أماكن عديدة على سواحل البحر الأحمر ، وسواحل البحر العربي والخليج العربي، وبقي أصحاب تلك المستوطنات في مستوطناتهم فلم يعودوا الى ديارهم ، وصاروا عربا مثل سائر العرب ، يرجعون أنسابهم الى أصول عربية على عرف العرب.[83] ولاشك أن هؤلاء المستوطنين عندما قدموا الى جزيرة العرب قد حملوا معهم - على غرار كل المستوطنين والمهاجرين - آلهتهم ولغتهم وثقافتهم وأساطيرهم.

ج - لقد كانت بلاد العرب تجلب عددا كبيرا من الرقيق من الجنسين ، تشتريهم من أسواق العراق والشام ، وتوكل إليهم القيام بأعمال مختلفة ، خصوصا الأعمال التي تحتاج الى خبرة ومهارة فنية ودراسة.[84] ولاشك أن هؤلاء الرقيق الوافدين الى بلاد العرب حملوا معهم - في جملة ما حملوا - أساطيرهم.

د - كانت للعرب علاقة كبيرة مع أسواق الشام ، والعراق ، وأسواق فنيقية وبابل ، وقد سيطروا على التجارة مع الشرق الأقصى، وكانت في خزائنهم غلات جزائر الهند ، مما كان يضاهي خزائن البندقية إبان عظمتها. [85] ولاشك أن احتكاك العرب بكل هذه البلدان وأسواقها ، بالإضافة الى احتكاكهم بالفرس والروم ، عن طريق الساسانيين والمناذرة ، قد جعلهم يقفون على أحوال هذه الشعوب ، ويأخذون عنها ، ويتأثرون بها. وكما أكد ذلك غوستاف لوبون ، فإنه « من الصعب أن نعثر في التاريخ على أمة ذات شأن كبير في التجارة من غير أن تكون متمدنة. وبما أن علاقات العرب التجارية العالمية استمرت ألفي سنة ، وقد ورد ذكرها في التوراة ، فإننا نقول إن العرب ضربوا بسهم وافر في ميدان الحضارة. » [86] وهكذا فإن الشرط الموضوعي الثاني لنشأة الأساطير قد تحقق هو الآخر في شبه جزيرة العرب. فانفتاح العرب على الأمم والحضارات الأخرى ، حتى وإن لم يكن كليا ، فإن ما تحقق منه على الأقل ، كان كافيا ليفسح الطريق أمام هجرة الأساطير.

3 - الشرط الثالث هو قيام المجتمع على أساس من النظم والمؤسسات والأعراف والتقاليد. ومجتمع هذا هو حاله ، لابد أن توجد فيه الأساطير ، لأن من بين أبرز الوظائف التي تلعبها الأسطورة ، الحديث عن نشأة المؤسسات (الدينية ، والثقافية والإجتماعية والسياسية ...) والأعراف والتقاليد ، وكذا تبرير وجودها ، وشرح مكانتها في المجتمع. وفيما يخص المجتمع العربي الجاهلي ، لا أعتقد أن أحدا يمكنه أن ينكر أنه كانت له - كباقي المجتمعات الإنسانية - مؤسساته وأعرافه وتقاليده ونظمه. صحيح أني لا أوافق بعض الباحثين العرب الذين غالوا في أحكامهم ، وفي تصورهم للأنظمة التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي ، كما فعل حسين الحاج حسن حين قال : « والحقيقة أن المجتمع الجاهلي ، مجتمع تسوده العدالة الإنسانية ، وتحترم فيه حقوق الإنسان ، وتقدر فيه الشخصية الإنسانية حق قدرها. »[87] ولكني مع ذلك أقول بأن المجتمع الجاهلي كانت له نظمه ومؤسساته وأعرافه. فقد كان مجتمعا قائما على الأسرة الأبوية وما تتطلبه من طاعة. وكان مجتمعا متخلقا بالجبرية التي كانت وليدة البيئة الشاقة الضنينة ، كما أنه عرف الشجاعة العمياء التي تدفع أصحابها الى وأد بناتهم ، وتقديم أبنائهم قربانا للآلهة. لقد عرف المجتمع الجاهلي الزراعة على قلتها ، وتربية المواشي على تنوعها ، كما عرف بعض الحرف ، ومارس التجارة. كان مجتمعا قبليا حيث تشكل كل قبيلة وحدة اجتماعية مستقلة ، قائمة على التلاحم القبلي أو على العصبية. وقد عرفت الأسرة الجاهلية نظما وتقاليد معينة تتعلق بالأب وأبنائه ، وبالزوج وزوجاته ، وبرب الأسرة وعبيده ومواليه. وكانت للعرب مواسم أدبية ، وأماكن مقدسة يحجون إليها ، وكانت لهم عادات وتقاليد عند الفرح ، والحزن ، أو الولادة ، والموت ، أو الجفاف ، والإصابة بالمكروه ... [*]

وإذا كانت الأساطير تتحدث عن نشأة المؤسسات والنظم والأعراف والتقاليد ، وتشرحها وتبرر وجودها وتعلله ، فلاشك أنه وجد عند العرب ما يبرر وجود مؤسساتهم وأعرافهم ونظمهم ، وما يعللها ، ويتحدث عن نشأتها ، وعن دورها في المجتمع الجاهلي. وبذلك يتحقق - في المجتمع الجاهلي - الشرط الموضوعي الثالث

لنشأة الأساطير.

وإذا كانت هذه الشروط الثلاثة قد تحققت في المجتمع العربي الجاهلي ، فما الذي يمنع إذن أن يكون لهذا المجتمع أساطيره؟ البعض [88] يرد ذلك الى الظروف البيئية ، حيث يرى أن العربي عاش في صحراء واسعة كل شيء فيها واضح. فلم يكن فيها ضباب ، أو غابات ، أو جبال تغذي الخيال ، ومن ثم نشأ العربي قليل الأساطير. وهذا رأي ، في نظري ، لا يقوم على أي أساس ، فإذا كان العربي قد عاش في صحراء شاسعة من الرمال ، فإن قبائل الإيسكيمو عاشت - وتعيش - هي الأخرى في صحراء شاسعة من الجليد ، ليس فيها غابات ولا جبال ولا وديان تغذي الخيال ، ومع ذلك فلها أساطيرها. والبعض الآخر [89] يبرر غياب الأسطورة العربية بضعف قابلية العقلية العربية لخلق الأساطير ، وذلك لأن الخيال العربي ، خيال تصويري ، وليس خيالا إبداعيا. وفي نظري ، هذا الرأي لا يقوم هو الآخر على أي أساس ، لأن عقليات كل القبائل والشعوب والحضارات قابلة لتوليد الأسطورة . فإذا استثنينا اليونان ، والفراعنة ، والرومان ، والآشوريين ، والبابليين ، وبعض الأمم الأخرى التي وصلت الى درجة رفيعة من الحضارة ، وأبانت عن عقلية خلاقة في عدة مجالات إبداعية ، فإن مجموعة كبيرة من الشعوب والقبائل والعشائر ، لم تصل الى هذه الدرجة من الحضارة ، ولم تكن لديها نفس هذه العقلية الإبداعية ، ومع ذلك كانت لها أساطيرها. فلو نظرنا الى الهنود الحمر السكان الأصليين للقارة الأمريكية، والى السكان الأصليين لقارة أستراليا ، والى القبائل التي تسكن أدغال الأمازون ، والى القبائل التي تسكن غابات غينيا الجديدة ، وغيرهم كثير ، لوجدنا أن أغلب هذه المجتمعات والشعوب والقبائل ، أقل تحضرا من العرب ، ومع ذلك كانت لهم أساطيرهم ، فلماذا يكون لكل القبائل ، والعشائر ، والمجتمعات الإنسانية أساطيرها، ولا يكون للعرب أيضا أساطيرهم؟

لاشك أننا إذا أسقطنا من حسابنا التبريرين السابقين ، وتأكدنا من تحقق بعض الشروط الموضوعية التي تسمح بنشأة الأساطير ، أمكننا القول بأن العرب كانت لهم أيضا أساطيرهم. صحيح أن مابين أيدينا من النماذج هو قليل جدا ، ولكن القلة لا

تعني الغياب ، وإنما تعني ، بكل تأكيد الوجود. ففي التراث العربي توجد بعض الحكايات التي يمكن أن نطلق عليها مصطلح أسطورة ، بالمفهوم الأنثربولوجي الحديث، حيث أنها حكايات قدسية ، وقعت في بداية الزمن ، وتسعى الى وضع نظام أولي للعالم ، وللإنسان وللأشياء ، كما أنها حكايات خلق ، بالإضافة الى أنها تتحدث عن أصل بعض الظواهر والمؤسسات. بل أكثر من ذلك ، يمكن تصنيفها -على قلتها- حسب التقسيم الذي قام به ميرسيا إلياد للأساطير، حيث قسمها -كما رأينا في الفصل الأول - الى أساطير كونية (Mythes cosmogoniques) وأساطير الأص(Mythes d'origine) . ولعل هذا يتأكد من خلال النماذج التالية:

أساطيـر كونيـة :

+ **أسطورة عن خلق الكون :** « قال : إن الله عز وجل كان عرشه على الماء ، ولم يخلق شيئا مما خلق قبل الماء. فلما أراد أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخانا ، فارتفع فوق الماء فسما عليه ، فسماه سماء. ثم أيبس الماء فجعله أرضا واحدة ، ثم فتقها فجعلها سبع أرضين في يومين ، يوم الأحد ويوم الإثنين ، فخلق الأرض على حوت ، والحوت النون الذي ذكره الله تعالى في القرآن في قوله (ن والقلم) ، والحوت في الماء ، والماء على ظهر صفاة ، (*) والصفاة على ظهر ملك ، والملك على الصخرة ، والصخرة في الريح ، وهي الصخرة التي ذكرها لقمان ، ليست في السماء ولا في الأرض ، فتحرك الحوت فاضطربت وتزلزلت الأرض ، فأرسى عليها الجبال فقرت. فالجبال تفخر على الأرض. (...) وكل يوم من هذه الأيام الستة التي خلق الله فيها السماء والأرض كألف سنة. » (90)

+ **أسطورة عن خلق الشمس والقمر :** « فإنهما على عجلتين ، لكل عجلة ثلاثمائة وستون عروة ، يجرها بعددها من الملائكة وأنهما يسقطان عن العجلتين فيغوصان في بحر بين السماء والأرض ، فذلك كسوفهما ، ثم إن الملائكة يخرجونهما فذلك تجليهما من الكسوف. » (91)

+ **أسطورة عن خلق الكون أيضا** : يذكر الثعلبي أنه قبل خلق السماوات والأرض كانت هناك « جوهرة خضراء ، حجمها أضعاف طبقات السماوات والأرض. نظر الله إليها نظرة هيبة فصارت ماء ، ثم نظر الى الماء فغلى وارتفع منه دخان وزبد وبخار (...) وخلق من ذلك الدخان السماء ، ومن ذلك الزبد الأرض ، وأول ما ظهر من الأرض على وجه الماء مكة.» ثم دحا الله الأرض وجعلها في سبع طبقات ، وكلف ملكا « نفذ الى قعرها بحملها وضبطها ، وجعله يستقر فوق ثور له سبعون ألف قرن وأربعون ألف قائمة ... وكان الثور مستقرا على صخرة خضراء فردوسية ، والصخرة على حوت (نون ، لوتيا) والحوت على البحر ، والبحر على متن الريح ، والريح على القدرة ... » ثم يضيف الثعلبي كيف وسوس إبليس للحوت كي يلقي عنه حمله الثقيل ، وكيف هم لوتيا أن يستجيب له ، لولا مشيئة الله التي قضت أن تدخل دابة في منخر الحوت لتنفذ الى دماغه وتعذبه « حتى عج الى الله منها ، فأشفق الله عليه ، وأذن لها بالخروج ، ومنذ ذلك الحين والحوت ينظر الى الدابة، وهي تنظر إليه ، إن هم بشيء مما وسوس إليه الشيطان ، عادت.» (92)

أساطير الأصل :

+ **أسطورة خلق آدم** : « فلما أراد الله أن يخلق آدم ، أمر جبريل أن يأتيه بطين من الأرض ، فقالت الأرض : أعوذ بالله منك أن تنقص مني وتشينني ، فرجع ولم يأخذ منها شيئا ، وقال : يارب إنها عاذت بك فأعذتها. فبعث ميكائيل فاستعاذت منه ، فأعاذها فرجع ، وقال مثل جبريل. فبعث إليها ملك الموت ، فاستعاذت منه ، فقال : أنا أعوذ بالله أن أرجع ولم أنفذ أمر ربي. فأخذ من وجه الأرض ، فخلطه ولم يأخذ من مكان واحد. وأخذ من تربة حمراء ، وبيضاء ، وسوداء ، وطينا لازبا ، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين.» (93)

+ **أسطورة أصل كوكب الزهرة .**

لما وقع الناس من بعد آدم في الضلال ، شرعت الملائكة تطعن في أعمالهم ،

فأراد الله أن يبتلي الملائكة أنفسهم ، فأمرهم باختيار ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة. فاختاروا هاروت وماروت، وأهبطا الى الأرض بعد أن ركبت بهما شهوات الإنس ، وأمرا أن يعبدا الله ولا يشركا به أحدا ، ونهيا عن قتل النفس والزنا وشرب الخمر ، وغير ذلك من المعصيات ، وفي الأرض عرضت لهما امرأة - وهي الزهرة - جميلة كالزهرة بين الكواكب. فغلبت عليهما الشهوة ، فأقبلا عليها ، وراوداها عن نفسها فأبت إلا أن يكونا على أمرها ودينها ، وأخرجت لهما صنما يعبدانه ويسجدان له ، فامتنعا ، وصبرا ردحا ، ثم أتياها وراوداها عن نفسها ، فأبت ثانية واشترطت عليهما إحدى ثلاث: إما عبادة الصنم ، أو قتل النفس ، أو شرب الخمر ، فقالا كل ذلك لا ينبغي ، ثم احتدمت بهما الشهوة فآثرا أهون المطالب، وهو شرب الخمر. فسقتهما حتى إذا أخذت الخمرة منهما وقعا بالزهرة ، وهنا يمر بهما إنسان فيخشيان الفضيحة فيقتلانه ، ويشاآن الصعود الى السماء بعد أن عرفا وقوعهما في الخطيئة فلا يستطيعان ، ويكشف الغطاء بينهما وبين أهل السماء. فتنظر الملائكة الى ما وقعا فيه من الذنب ، فيعجبون كل العجب ويأخذون بالإستغفار لمن في الأرض من البشر. ويروى أنها طلبت منهما تعليمها الكلام الذي يصعدان به الى السماء ، فعلماها وعرجت به الى السماء ، وهناك نسيت ما تنزل به، فبقيت مكانها ، وجعلها الله ذلك الكوكب الجميل. (94)

+ أسطورة أصل الآلهة ود ، وسواع ، ويغوث ، ويعوق ونسر ،

« كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قوما صالحين ، ماتوا في شهر ، فجزع عليهم ذوو أقاربهم. فقال رجل من بني قابيل: ياقوم هل لكم أن أعمل لكم خمسة أصنام على صورهم ، غير أني لا أقدر أن أجعل فيها أرواحا؟ قالوا: نعم ، فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ، ونصبها لهم ، فكان الرجل يأتي أخاه ، وعمه ، وابن عمه فيعظمه ويسعى حوله حتى ذهب ذلك في القرن الأول ... ثم جاء قرن آخر فعظموهم أكثر من تعظيم القرن الأول. ثم جاء من بعدهم القرن الثالث ، فقالوا : ما عظم أولونا هؤلاء إلا وهم يرجون شفاعتهم عند الله ، فعبدوهم ، وعظم أمرهم.»(95)

+ أسطورة أصل تسمية الجبال الثلاثة، أجا ، وسلمى ، والعوجاء ،

« هناك ثلاثة أجبل : أجأ وسلمى والعوجاء. وذلك أن أجأ رجل تعشق سلمى وجمعتهما العوجاء . فهرب أجأ بسلمى وذهبت معهما العوجاء ، فتبعهم بعل سلمى، فأدركهم وقتلهم ، وصلب أجأ على أحد الأجبل ، فسمي أجأ ، وصلب سلمى على الجبل الآخر ، فسمي بها ، وصلب العوجاء على الثالث ، فسمي باسمها. » (96)

+ أسطورة تعلل الوضعية الفلكية لكل من الثريا والدبران والعيوق.

أراد القمر أن يزوج الدبران من الثريا (*) حينما خطبها ، فأبت عليه ، وولت عنه ، وقالت للقمر : ما أصنع بهذا السبروت الذي لا مال له؟ فجمع الدبران قلاصه يتمول بها ، فهو يتبعها حيث توجهت ، يسوق صداقها قدامه. غير أن العيوق عاق الدبران عن لقاء الثريا ، فسمي بذلك. (97)

+ أسطورة أصل الكوكب سهيل ،

« سهيل كوكب لا يرى بخرسان ويرى بالعراق. قال الليث: بلغنا أن سهيلا كان عشارا على ، طريق اليمن ظلوما ، فمسخه الله كوكبا. » (98)

هذه بعض النماذج الأسطورية الموجودة في التراث العربي ، ورغم أن الأساطير التي تم العثور عليها لحد الآن في التراث العربي ، هي قليلة ، إلا أنها مع ذلك تستجيب ، في عدد من جوانبها ، للمفهوم الأنثربولوجي الحديث. فهي حكايات -وهذه نقطة أساسية ، لأنه على مجموعة من الدارسين العرب أن ينتبهوا الى أن كل ما ليس حكاية ليس أسطورة - إضافة الى أنها تتحدث عن خلق الكون ، أو خلق جزء منه. كما أنها تحكي عن أصل بعض الأشياء ، كبعض الكواكب والجبال والأصنام. ولأنها تتحدث عن الخلق أو الأصل ، فمعنى ذلك أنها وقعت في بداية الزمن. ولأن الله موجود في أغلبها ، حيث يعاقب ويخلق ويمسخ ، فمعنى ذلك أنها قدسية. ولأن الأسطورة العربية هي حكاية خلق أو أصل ، وقعت في بداية الزمن ،

وهي قدسية ، فإن هذا ما يخلق بينها وبين أساطير الشعوب والحضارات الأخرى نقط التقاء وتشابه. لذلك أعتقد أنه أصبح لزاما على الدراسات العربية ، التي تهتم بالأساطير العربية ، أن تأخذ اتجاها جديدا، بناء على الملاحظات التالية :

1 - إذا كنا نبحث في الأسطورة العربية ، فلا ينبغي أن يكون ذلك فقط من أجل الرد على الدراسات الإستشراقية والغربية التي ترى أن التراث العربي لا يتوفر على أساطير، وإنما ينبغي أن يكون ذلك من أجل معرفة تراثنا ، ومعرفة من نحن من خلال هذا التراث. ينبغي أولا أن نقنع أنفسنا بوجود هذه الأساطير ، قبل أن نقنع الآخر. فمحاولة إقناع الآخر قد تجعلنا نبتعد عن الموضوعية ، ونسقط في الذاتية ، ونحاول بالتالي أن نغالط أنفسنا ونغالط هذا الآخر. لكن يجب أن نعلم أنه حتى وإن أفلحنا في ذلك ، فإننا لن نفلح في مغالطة التاريخ.

2 - عوض أن نأتي بكل شيء ، وبأي شيء وندعي أنه أساطير ، علينا أن ننكب على دراسة هذه الأساطير القليلة الموجودة في التراث العربي ، ونتساءل عن سبب قلتها: هل هذا كل ما انتجته العقلية العربية؟ فإذا كان الأمر كذلك ، فلماذا؟ أم أن هذه القلة تعود الى أننا لم نبحث في المكان المناسب ، وبالشكل المناسب عن بقية ما انتجته العقلية العربية من أساطير؟

3 - يجب أن تتغير نظرتنا الى الأسطورة ، بحيث نترك جانبا المفهوم المعجمي - القائم على أساس أن الأساطير أباطيل وأكاذيب - ونضع نصب أعيننا ما وصلت إليه مختلف العلوم الإنسانية فيما يتعلق بالأسطورة وبقيمتها ، ومكانتها ودورها في المجتمع ، وفي التعبير عن آماله وطموحاته وآلامه ومآسيه ، ورغبته في تحقيق النظام والإستقرار. فإذا استطعنا أن نؤمن بهذا المفهوم ، فلاشك أنه سيصبح من السهل علينا أن نطلق مصطلح أسطورة على بعض الحكايات الدينية والتاريخية التي لم نكن نجرؤ على إدخالها في إطار الأسطورة خوفا من أن نتهم بالكفر أو بتزوير التاريخ.

الهوامش :

1) انظر على سبيل المثال :

* مصطفى الجوزو : ***من الأساطير العربية والخرافات*** - الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت - 1980.

* عبد المالك مرتاض : ***الميثولوجيا عند العرب*** - الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر - 1989.

* خليل أحمد خليل : ***مضمون الأسطورة في الفكر العربي*** - طبعة ثالثة - دار الطليعة - بيروت - 1986.

* حسين الحاج حسن : ***الأسطورة عند العرب في الجاهلية*** - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة 1 - 1988.

* محمود سليم الحوت : ***في طريق الميثولوجيا عند العرب*** - دار النهار للنشر - بيروت - الطبعة الثالثة - 1983.

* محمد عبد المعيد خان : ***الأساطير والخرافات عند العرب*** - دار الحداثة - بيروت - الطبعة الثانية - 1980.

* شوقي عبد الحكيم : ***الفولكلور والأساطير العربية*** - دار ابن خلدون - بيروت - الطبعة الثانية - 1983.

2) مصطفى الجوزو : ***من الأساطير العربية والخرافات*** - الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت - 1980 ، ص : 8.

3) حسين الحاج حسن : ***الأسطورة عند العرب في الجاهلية*** - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة 1 - 1988 ، ص : 10.

4) شارل بيلا ، نقلا عن مصطفى الجوزو - ***في الأساطير العربية والخرافات*** - ص:5.

*) رستم وأسفنديار : من ملوك الطوائف بفارس. اشتهرا بأخبار حروبهما.

5) القرطبي : ***الجامع لأحكام القرآن*** - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى 1949 - الجزء السادس - ص : 404.

6) الزمخشري : ***الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*** - مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر - الطبعة الأخيرة - 1966 - الجزء الثاني ، ص:12.

7) فخر الدين الرازي : ***التفسير الكبير ومفاتيح الغيب*** - دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى - 1981 - المجلد 6 - الجزء 12 - ص:198.

8) علاء الدين البغدادي الشهير بالخازن - ***لباب التاويل في معاني التنزيل*** - دار الفكر- بيروت - 1979 - الجزء الثاني - ص:126 - 127.

9) محمد الطاهر ابن عاشور - ***تفسير التحرير والتنوير*** - الدار التونسية للنشر - الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع - بدون طبعة - بدون تاريخ - الجزء السادس - ص:182.

10) القرطبي: ***الجامع لأحكام القرآن*** - الجزء السابع - ص:397 - 398.

11) محمد الطاهر ابن عاشور: ***تفسير التحرير والتنوير*** - الجزء 9 - ص: 329 - 330.

12) سيد قطب: ***في ظلال القرآن*** - دار الشروق - بيروت/ القاهرة - الطبعة التاسعة - 1980 - المجلد 3 ، ص:1502 - 1503.

13) الزمخشري : ***الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التاويل*** - الجزء الثاني - ص:406.

14) أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي: ***مجمع البيان في تفسير القرآن*** - تصحيح وتحقيق وتعليق هاشم الرسولي المحلاتي وفضل الله اليزدي الطباطبائي - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية - 1988 - الجزء السادس - ص:549.

15) الرازي : ***التفسير الكبير ومفاتيح الغيب*** - المجلد 10 - الجزء 20 - ص:18.

16) الطبري: ***جامع البيان عن تاويل آي القرآن*** - دار الفكر - بيروت - 1984 - المجلد 10 - الجزء 18 ، ص:47.

17) ابن عاشور: ***تفسير التحرير والتنوير*** - الجزء 18 - ص:107 - 108.

*) كان هؤلاء الثلاثة من أهل الكتاب.

18) الزمخشري: ***الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التاويل*** - الجزء الثالث - ص:81 - 82.

19) ابن عاشور: ***تفسير التحرير والتنوير*** - الجزء 18 - ص:324 - 325.

20) الطبري: ***جامع البيان عن تاويل آي القرآن*** - المجلد 11 - الجزء العشرون - ص:8 - 9.

21) الرازي: ***التفسير الكبير ومفاتيح الغيب*** - المجلد 12 - الجزء 24 - ص :213 - 214.

22) الطبرسي: ***مجمع البيان في تفسير القرآن*** - الجزء الثامن - ص 132.

23) ابن عاشور : ***تفسير التحرير والتنوير*** - الجزء 26 - ص: 38 - 39.

24) الطبري: ***جامع البيان عن تاويل آي القرآن*** - المجلد 14 - الجزء 29 - ص: 28.

25) القرطبي : ***الجامع لأحكام القرآن*** - الجزء الثامن عشر - ص: 235.

26) ابن عاشور - المرجع نفسه ، الجزء 29 ، ص: 76.

27) القرطبي: المرجع نفسه ، الجزء التاسع عشر - ص: 257.

28) الطبرسي : ***مجمع البيان في تفسير القرآن*** - الجزء العاشر - ص: 688.

29) ابن عاشور : ***تفسير التحرير والتنوير*** - الجزء 30 - ص: 197 - 198.

30) ابن عاشور - المرجع نفسه - الجزء 18 - ص: 107.

*) سورة « ***النحل*** » ، الآية: 103.

31) انظر مثلا :

* عبد المالك مرتاض - ***الميثولوجيا عند العرب*** - الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب - 1989 - ص: 15.

* أحمد ديب شعبو: ***سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب*** - الفكر العربي المعاصر - مركز الإنماء القومي - بيروت / باريس - العدد 52 - 53 - ماي - يونيو 1983 ، ص: 60.

32) محمد أحمد خلف الله: ***الفن القصصي في القرآن الكريم*** - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية 1957 ، ص: 177.

33) محمد أحمد خلف الله : المرجع نفسه ، ص: 179 - 180.

*) انظر على سبيل المثال: عبد الحافظ عبد ربه - ***بحوث في قصص القرآن*** - دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى 1972.

34) D. SIDERSKY : Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes - Librairie Orientaliste - Paul Gentheur - Paris - 1933 , p:1 - 2 et 7.

35) انظر مصطفى الجوزو : من الأساطير العربية والخرافات - ص: 5 - 6.

36) Vladimir GRIGORIEFF: Mythologies du Monde entier - p:186.

*) تجدر الاشارة الى أن هذه النصوص (التعليقات) التي يقول عنها إنها من السنة ، لم يستقيها من أصولها وإنما من مجموعة: Sources orientales : Ed. du Seuil - 1959 وخاصة المجلد الأول: Naissance du Monde والمجلد الثامن Génies anges et démons .

إذن فكل (التعاليق) المصاحبة للآيات القرآنية هي مأخوذة من هذه المجموعة ، وتجدر الإشارة أيضا الى أن بعض ما ورد فيها نصادفه في تاريخ الأمم والملوك للطبري - وفي الكامل في التاريخ لابن الأثير - وفي قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس للثعلبي. وبما أن كل هذه (التعاليق) هي من Sources orientales فإننا سنكتفي بالإشارة الى أرقام الصفحات كما فعل Grigorieff نفسه.

37) Vladimir GRIGORIEFF : Mythologies du Monde entier - p:189.

*) سورة الحجر ، الآية 21.

38) Vladimir GRIGORIEFF: Mythologies du Monde entier - p:191.

39) Ibid : p:192.

40) Ibid : p:193.

41) Josef Chelhod : Les structures du sacré chez les arabes - Islam d'hier et d'aujourd'hui - Maison - neuve et Larose - Paris - Nouvelle édition - 1986 , p:123 - 124.

42) Josef Chelhod : Le sacrifice chez les arabes - Recherches sur l'évolution , la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale - Bibliothèque de sociologie contemporaine - Presses Universitaires de France - Paris - 1ère édition - 1955 , p:36.

43) Josef Chelhod : Les structures du sacré chez les arabes , p:124.

44) Ibid: p:126.

*) سأشير الى هذه الأساطير في نهاية هذا الفصل.

45) Ibid, p:126.

46) *Ibid:* p:127.

47) Ibid : p:146.

*) Zarathustra : مصلح مجوسي ، عاش في القرن 8 أو 7 قبل الميلاد. وقد واجه الكثير من الصعاب لمعارضة الإكليروس المجوسي. إلا أن حماية الملك Vishtâspa له ، جعلت مذهبه يعرف النجاح. وكان إصلاحه يلح على التفوق الإلهي ، ويدعو الى ممارسة أخلاقية أساسها الإقتناع بانتصار الحق.

*) Mahàvira : ابن Siddhara رئيس عشيرة نبيلة. ولم يكن Mahàvira يؤمن بوجود إلـه

أعلى، وكان يناهض الهندوسية ويدين قساوة ولا جدوى طقوس القرابين. وقد عم الكون نور عظيم ليلة ميلاده (كزرادشت وبوذا). وقد تخلص من كل أملاكه عندما بلغ الثلاثين وتاه في الأرض. وبعد 13 عاما تخلى عن الملابس « ليلتحف الفضاء » ويعمق التفكير.

*) Bouddha : ابن رئيس قبيلة Sàkaya ومؤسس الديانة البوذية التي جاءت كثورة على الديانة الهندوسية (في القرن 4 ق. م). وقامت البوذية على فكرة التخلص من قيود المشاعر والنفس ، ودعت الى السياحة وعدم الملكية. وحثت على احترام كل مخلوق وعدم إيذائه ولو كان حشرة. وجعلت البوذية للتطهير مرحلتين : المرحلة الأولى : Nibbana وهي مرحلة التقشف ، حيث يغسل البدن من كل الأدران. والمرحلة الثانية : Nirvana وهي مرحلة الفناء في الطهر. ولا يعقب ذلك جنة ولا نار ، ولا بعث ولا نشور.

48) Mircea Eliade: Histoire des croyances et des idées religieuses - Tome 3 - De Mahomet à l'âge des réformes - Payot - Paris - 1983 - p:72.

49) أنور أبو سويلم : ***دراسات في الشعر الجاهلي*** - جامعة مؤتة - دار الجيل - بيروت - دار عمار - عمان - الطبعة الأولى - 1987 - ص:70.

50) عباس محمود العقاد : ***الفصول - مقالة آراء في الأساطير*** - الطبعة الثانية - بيروت - 1967 - ص:42 - 56.

51) أنور أبو سويلم : ***دراسات في الشعر الجاهلي*** - ص:70.

52) المرجع نفسه ، ص:75.

53) نفسه ، ص:82 - 83.

54) نفسه ، ص:104.

55) نفسه ، ص:104.

56) عبد المالك مرتاض : ***الميثولوجيا عند العرب - دراسة لمجموعة من الأساطير والمعتقدات العربية القديمة*** - المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر - الدار التونسية للنشر - 1989 ، ص:16.

57) المرجع نفسه ، ص:31.

58) نفسه ، ص:38 - 39.

59) نفسه ، ص:88.

60) نفسه ، ص:12.

61) ابن منظور : لسان العرب - ***تحقيق: عبد الله علي الكبير*** - محمد أحمد حسب الله

هاشم محمد الشاذلي - دار المعارف - المجلد 2 - ج - د - مادة خرف - ص 1140.

62) مصطفى الجوزو: ***من الأساطير العربية والخرافات*** - دار الطليعة - بيروت - الطبعة الثانية - 1980 ،ص 44.

63) المرجع نفسه ، ص 47.

64) نفسه ، ص 54 - 55.

65) نفسه ، ص 54.

66) نفسه ، ص 55 - 56.

67) حسين الحاج حسن: ***الأسطورة عند العرب في الجاهلية*** - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الأولى - 1988 ، ص 26.

68) المرجع نفسه ، ص 27.

69) نفسه ، ص 31.

70) نفسه ، ص 185.

71) محمد عبد المعيد خان: ***الأساطير والخرافات عند العرب*** - سلسلة العلوم الإجتماعية - دار الحداثة - بيروت - الطبعة الثانية - 1980 ، ص 23 ومابعدها.

72) حسين الحاج حسن: ***الأسطورة عند العرب في الجاهلية*** ، ص 52 - ص: 103.

*) انظر على سبيل المثال: 1 - علي عبد الحليم محمود : ***القصة العربية في العصر الجاهلي*** - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية - 1979.

2 - محمود سليم الحوت : ***في طريق الميثولوجيا عند العرب***- بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام - دار النهار للنشر - بيروت - الطبعة الثالثة ، 1983.

3 - شوقي عبد الحكيم: ***الفولكلور والأساطير العربية*** - دار ابن خلدون - بيروت - الطبعة الثانية - 1983.

73) محمود السيد حسن مصطفى: ***الإعجاز اللغوي في القصة القرآنية*** - مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية - الطبعة الأولى - 1981 ، ص 19.

74) السيد عبد الحافظ عبد ربه: ***بحوث في قصص القرآن*** - دار الكتاب اللبناني - بيروت- الطبعة الأولى - 1972 - ص 33 - 34.

75) يحيى شامي: ***الشرك الجاهلي وآلهة العرب المعبودة قبل الإسلام*** ، دار الفكر اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى - 1986 ، ص 17.

76) أحمد ديب شعبو : ***سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب*** - الفكر العربي المعاصر - عدد 52 / 53 - ماي - يونيو - 1988 - مركز الإنماء القومي - بيروت / باريس - ص:51.

77) محمد ابراهيم الفيومي : ***في الفكر الديني الجاهلي*** - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة 1982 ، ص:7.

78) أنور الرفاعي - نقلا عن محمد ابراهيم الفيومي - المرجع السابق ، ص:264.

79) انظر على سبيل المثال محمد عبد المعيد خان: ***الأساطير والخرافات عند العرب*** ، ص:45 ومابعدها .

80) غوستاف لوبون : ***حضارة العرب*** - نقله الى العربية عادل زعيتر - طبع بدار إحياء الكتب العربية - القاهرة - الطبعة الثالثة - 1956 ، ص:98.

81) ول ديورانت: ***قصة الحضارة*** - ترجمة محمد بدران - جامعة الدول العربية - الطبعة الثالثة - 1961 ، ج 2 ، ص:309 - 310.

82) غوستاف لوبون: ***حضارة العرب*** ، ص:93.

83) جواد علي: ***المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*** - دار العلم للملايين - بيروت - 1968 ، ج 8 ، ص:701.

84) المرجع نفسه ، ص:702 - 703.

85) ول ديورانت: ***قصة الحضارة*** ، ج 2 - ص:309 - 310.

86) غوستاف لوبون: ***حضارة العرب*** - ص:95.

87) حسين الحاج حسن : ***الأسطورة عند العرب في الجاهلية*** ، ص:103.

*) للإطلاع أكثر على نظم وأعراف ومؤسسات المجتمع الجاهلي ، انظر على سبيل المثال :

+ برهان الدين دلو : ***جزيرة العرب قبل الإسلام (التاريخ الإقتصادي الإجتماعي الثقافي والسياسي)*** دار الفرابي - بيروت - الطبعة الأولى 1989.

+ جواد علي : ***المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*** - دار العلم للملايين - بيروت - 1968.

+ محمود شكري الآلوسي : ***بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب*** - عني بشرحه وتصحيحه وضبطه محمد بهجة الأثري - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية - بدون تاريخ.

88) انظر على سبيل المثال: سير شارلزليال: ***مظاهر الوصف في الشعر الجاهلي*** - نقلا

عن عبد الفتاح محمد أحمد : ***المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي*** - دراسة نقدية - دار المناهل - بيروت - الطبعة الأولى - 1987 ، ص:98.

89) انظر على سبيل المثال: محمد عبد المعيد خان: ***الأساطير والخرافات عند العرب*** ، ص:47.

*) صفاة : الحجر العريض الأملس.

90) ابن الأثير: ***الكامل في التاريخ*** - تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي - دار الكتب العلمية- بيروت - الطبعة الأولى - 1987 ، المجلد الأول - ما قبل الهجرة ، ص:20.

91) ابن الأثير: المرجع نفسه ، ص:22.

92) أبو إسحاق الثعلبي : ***قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس*** - القاهرة - 1937- ص:45.

93) ابن الأثير: ***الكامل في التاريخ*** - المجلد الأول - ص:26.

94) الطبري: ***جامع البيان عن تاويل آي القرآن*** - ج 1 ، ص: 343 - 346 بتصرف.

95) ابن الكلبي : ***كتاب الاصنام*** - تحقيق أحمد زكي - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - 1343 هـ - ص:51 - 52.

96) ابن منظور: ***لسان العرب*** - المجلد 1 ، ص:30.

*) الدبران : كوكب أحمر منير ، يتلو الثريا ، ويسمى تابع النجم. ولاستدباره الثريا ، سمي دبران.

- الثريا : نجوم صغار ، نحو عشرين نجما.

- العيوق : كوكب مضيء ينتسب الى الثريا ويطلع قبل الجوزاء.

97) ابن منظور: ***لسان العرب*** ، المجلد 2 ، ص:1320.

98) المرجع نفسه ، المجلد 3 ، ص:2135.

قائمة المصادر والمراجع :

- I - المراجع العربية :

* إبراهيم (محمد اسماعيل) : معجم الألفاظ والأعلام القرآنية - دار الفكر العربي - الطبعة 2 - مزيدة ومنقحة - 1969.
* ابن الأثير (عز الدين) : الكامل في التاريخ - تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - 1987.
* ابن الأثير (مجد الدين) : النهاية في غريب الحديث والأثر - تحقيق محمود الطناحي / طاهر أحمد الرازي - المكتبة الإسلامية - الطبعة الأولى - 1963.
* أحمد (عبد الفتاح محمد) : المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي - دراسة نقدية- دار المناهل - بيروت - الطبعة الأولى - 1987.
* أركون (محمد) : + تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ترجمة هاشم صالح - منشورات الإنماء القومي - بيروت - الطبعة الأولى - 1986.
+ الفكر العربي : ترجمة عادل العوا - منشورات عويدات - بيروت- 1983.
* الألوسي (محمد شكري) : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب - عني بشرحه وتصحيحه وضبطه : محمد بهجة الأثري - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية - بدون تاريخ.
* الثعلبي (أبو إسحاق) : قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس - القاهرة - 1937.
* الجوزو (مصطفى) : من الأساطير العربية والخرافات - دار الطليعة - بيروت - الطبعة الثانية - 1980.
* الجوهري (إسماعيل بن حماد) : الصحاح : تاج اللغة وصحاح العربية - تحقيق أحمد عبد الغفور عطار - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية - 1979.
* حسن (حسين الحاج) : الأسطورة عند العرب في الجاهلية - المؤسسة الجامعية

للدراسة والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الأولى - 1988.

* الخازن (علاء الدين البغدادي) : لباب التأويل في معاني التنزيل - دار الفكر - بيروت- 1979.

* خان (محمد عبد المعيد) : الأساطير والخرافات عند العرب - سلسلة العلوم الإجتماعية- دار الحداثة - بيروت - الطبعة الثانية - 1980.

* خلف الله (محمد أحمد) : الفن القصصي في القرآن الكريم - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية - 1957.

* دلو (برهان الدين) : جزيرة العرب قبل الإسلام (التاريخ الإقتصادي - الإجتماعي - الثقافي والسياسي) ، دار الفرابي - بيروت - الطبعة الأولى - 1989.

* الرازي (فخر الدين) : التفسير الكبير ومفاتيح الغيب - دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى - 1981.

* الزبيدي (محمد مرتضي الحسيني) : تاج العروس من جواهر القاموس - تحقيق مصطفى حجازي - راجعه عبد الستار أحمد فراج - التراث العربي - سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت - 1973.

* الزمخشري (جار الله محمد بن عمر) :

+ أساس البلاغة : مركز تحقيق التراث - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة الثالثة - 1985.

+ الفائق في غريب الحديث - تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي - دار الفكر - بيروت - الطبعة الثانية - بدون تاريخ.

+ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل- مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر - الطبعة الأخيرة - 1966.

* أبو سويلم (أنور) : دراسات في الشعر الجاهلي - جامعة مؤتة - دار الجيل - بيروت - دار عمار - عمان - الطبعة الأولى - 1987.

* شامي (يحيى) : الشرك الجاهلي وآلهة العرب المعبودة قبل الإسلام - دار الفكر اللبناني- بيروت - الطبعة الأولى - 1986.

* الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن) : مجمع البيان في تفسير القرآن - تصحيح وتحقيق وتعليق هاشم الرسولي المحلاتي ، وفضل الله اليزدي الطباطبائي - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية - 1988.
* الطبري (بن جرير) : جامع البيان على تأويل آي القرآن - دار الفكر - بيروت -1984.
* ابن عاشور (محمد الطاهر) : تفسير التحرير والتنوير - الدار التونسية للنشر - الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع - بدون طبعة - بدون تاريخ.
* عبد ربه (عبد الحافظ) : بحوث في قصص القرآن - دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى - 1972.
* علي (جواد) : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - دار العلم للملايين - بيروت - 1968.
* عياد (شكري محمد) : البطل في الأدب والأساطير - دار المعرفة - القاهرة - الطبعة الأولى - 1959.
* الفيومي (محمد إبراهيم) : في الفكر الديني الجاهلي - دار المعرفة - القاهرة - الطبعة الثالثة - 1982.
* القرطبي : الجامع لأحكام القرآن - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى- 1949.
* قطب (سيد) : في ظلال القرآن - دار الشروق - بيروت / القاهرة - الطبعة التاسعة - 1980.
* ابن الكلبي : كتاب الأصنام - تحقيق أحمد زكي - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - 1343 هـ .
* مجمع اللغة العربية : + معجم ألفاظ القرآن الكريم - دار الشروق - القاهرة - بدون طبعة- بدون تاريخ.
+ المعجم الوسيط - أخرج الطبعة : إبراهيم أنيس / عطية الصوالحي / عبد الحليم منتصر/ محمد خلف الله أحمد - دار المعارف بمصر- الطبعة الثانية - 1972.
* مرتاض (عبد المالك) : الميثولوجيا عند العرب (دراسة لمجموعة من الأساطير والمعتقدات العربية القديمة) الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية

للكتاب- 1989.

* مصطفى (محمود السيد حسن) : الإعجاز اللغوي في القصة القرآنية - مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية - الطبعة الأولى - 1981.

* ابن منظور - لسان العرب - تحقيق عبد الله علي الكبير / محمد أحمد حسب الله / هاشم محمد شاذلي - دار المعارف - القاهرة - بدون تاريخ.

- II - المراجع المترجمة .

* ديورانت (ول) : قصة الحضارة - ترجمة محمد بدران وآخرون - جامعة الدول العربية - الطبعة الثالثة - 1961.

* كاسيرر (أرنست) : الدولة والأسطورة - ترجمة أحمد حمدي محمود - مراجعة أحمد خاكي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1975.

* لوبون (غوستاف) : حضارة العرب - نقله الى العربية عادل زعيتر- دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - الطبعة الثالثة - 1956.

- III - المراجع الغربية .

* Balandier (Georges) : Le désordre - Eloge du mouvement - Fayard - Paris - 1988.

* Benoist (Luc) : Signes , symboles et mythes - Que sais - je? 1605 - Presses Universitaires de France - Cinquième édition - Paris - 1989.

* Bonnefoy (Yves) : Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique - Sous la direction de Yves Bonnefoy - publié avec le concours du centre National des Lettres - Flammarion - 1981.

* Brisson (Luc) : Platon , les mots et les mythes - Maspéro - Paris - 1982.

* Caillois (Roger) : + Le mythe et l'homme - Idées Gallimard - Paris - 1972.
+ L'homme et le sacré - Folio essais - Gallimard - 1989.

* Cassirer (Ernest) : Langage et mythe - A propos des noms de dieux - Traduit de l'allemand par olé hasen - les éditions de minuit - Paris - 1973.

* Chelhod (Josef) : + Le sacrifice chez les arabes - Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie Occidentale - Bibliothèque de sociologie contemporaine - presses Universitaires de France - Paris - 1ère édition - 1955.

+ Les structures du sacré chez les arabes - Islam d'hier et d'aujourd'hui - Maison neuve et Larose - Nouvelle édition - Paris - 1986.

* Delcourt (Marie) : Légendes et cultes de héros en Grèce - P.U.F - Paris - 1942.

* Detienne (Marcel) : L'invention de la mythologie - Bibliothèque des sciences humaines - N.R.F. - Editions Gallimard - Paris - 1987.

* Diel (Paul) : Le symbolisme dans la mythologie grecque - petite bibliothèque Payot - Paris - 1966.

* Dumézil (Georges) : Ouranos - Varuna - Paris - 1934.

* Durand (Gilbert) : + Figures mythiques et visages de l'œuvre - L'ilé verte - Berg international - Paris - 1979.

+ Science de l'homme et tradition (le nouvel esprit anthropologique) - L'ile verte - Berg international - Paris - 1979.

* Eigeldinger (Marc) : Lumières du mythe - P.U.F - Ecriture - Paris - 1983.

* Eliade (Mircea) : Aspects du mythe - Collection Folio - essais - Editions Gallimard Paris - 1989.

+ Histoire des croyances et des idées religieuses - Payot -

Paris - 1984.

+ Le mythe de l'éternel retour - idées Gallimard - Nouvelle édition - revue et augmentée - Paris - 1989.

+ Le sacré et le profane - Folio essais - Gallimard - Paris - 1990.

+ Méphistophélés et l'androgyne - Idées Gallimard - Paris - 1981.

+ Mythes , rêves et mystères - Collection Folio essais - Gallimard - Paris - 1989.

+ Traité d'histoire des religions - Bibliothèque historique Payot - Paris - 1987.

* Fromm (Erich) : Le langage oublié (Introduction à la compréhension des rêves , des contes et des mythes) - Petite bibliothèque Payot - Paris - sans date.

* Griaule (Marcel) : Arts de l'Afrique noire - Editions Dechène - Paris - 1947.

* Grigorieff (Vladimir) : Mythologies du monde entier - Marabout Université - Alleur - Belgique - 1987.

* Gusdorf (Georges) : Mythe et métaphysique - Introduction à la philosophie - Flammarion - Paris - 1984.

* James (E.O) : Mythes et rites dans le proche - Orient Ancien - Traduit de l'anglais par René Jouan - Bibliothèque historique - Payot - 1965.

* Jung (C.G) et Kerenyi : Introduction à l'essence de la mythologie - Payot- Paris - 1953.

* Krappe (Alexandre) : La genèse des mythes - Payot - Paris - 1952.

* Leeuw (Vander) : L'homme primitif et la religion - Alcan - Paris - 1940.

* Leenhardht (Maurice) : Dokamo - N.R.F - Paris - 1947.

* Levi - Strauss (Claude) : Anthropologie structurale - AGORA - Plon - Paris - 1974.

* Levy Brühl (Lucien) : Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures- Alcan - 9ème édition - Paris - Sans date.

* Poupard (Paul) : Dictionnaire des religions - 2ème édition - corrigée - P.U.F. Paris - 1985.

* Schelling (Friedrich) : Introduction à la philosophie de la mythologie - Traduction = Jankélévitch - Aubier - 1945.

* Sidersky (D) : Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes - Librairie Orientaliste - Paul Geuthner - Paris - 1933.

* Simonsen (Michel) : Le conte populaire - Presses Universitaires de France - Paris - 1984.

الفهـــرس

- التقديم .

الفصل الأول :

الأسطورة في الغرب : إشكالية المفهوم ..... 6 - 48

- I - تعا ريف الأسطورة ..... 7 - 16

- II - وظائف الأسطورة ..... 16 - 21

- III - نظرية ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) في الأسطورة ..... 21 - 29

- VI - الأسطورة والأنواع الحكائية الأخرى ..... 29 - 35

- V - الأسطورة والأدب ..... 36 - 40

الفصل الثاني :

الأسطورة العربية بين الحضور والغياب ..... 49 - 113

- I - مفهوم الأسطورة في القرآن الكريم ..... 52 - 65

- II - الميثولوجيا العربية من وجهة نظر بعض الدارسين الغربيين ..... 65 - 78

أ - رأي Vladimir Grigorieff (فلاديمير غريغورييف)

ب - رأي Josef Chelhod (جوزيف شلهود)

ج - رأي Mircea Eliade (ميرسيا إلياد)

- III - الميثولوجيا العربية من وجهة نظر بعض الدارسين العرب ..... 78 - 92

أ - رأي أنور أبو سويلم

ب - رأي عبد المالك مرتاض

ج - رأي مصطفى الجوزو

د - رأي حسين الحاج حسن

- VI - الميثولوجيا العربية بين الحضور والغياب ..... 92 - 105

- قائمة المصادر والمراجع. ..... 114 - 120

يجب أن تتغير نظرتنا الى الأسطورة ، بحيث نترك جانبا المفهوم المعجمي - القائم على أساس أن الأساطير أباطيل وأكاذيب - ونضع نصب أعيننا ما وصلت إليه مختلف العلوم الإنسانية فيما يتعلق بالأسطورة وبقيمتها ، ومكانتها ودورها في المجتمع ، وفي التعبير عن آماله وطموحاته وآلامه ومآسيه ، ورغبته في تحقيق النظام والإستقرار. فإذا استطعنا أن نؤمن بهذا المفهوم ، فلاشك أنه سيصبح من السهل علينا أن نطلق مصطلح أسطورة على بعض الحكايات الدينية والتاريخية التي لم نكن نجرؤ على إدخالها في إطار الأسطورة خوفا من أن نتهم بالكفر أو بتزوير التاريخ.

د. لوليدي يونس

رقم الإيداع القانوني:96/1175

Imp. INFO-PRINT
(05) 64 17 26

الثمن: 25 درهما